Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

III. Band 2. Heft.

VIII.

Zu Parmenides.

Von

Otto Kern in Rom.

H. Diels hat mich (De theogoniis p. 52) darauf hingewiesen, dass die Δίκη πολύποινος, welche in dem parmenideischen Lehrgedicht die Schlüssel der πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματος κελεύθων (V. 6 Stein) in Händen hat, aus dem orphischen Vers bei Proklos Theol. Plat. VI 8, 363

τῷ δὲ Δίκη πολύποινος ἐφείπετο πᾶσιν ἀρωγός

entlehnt ist[1]). Ich ziehe hier die Consequenzen dieser Beobachtung. Sehr bemerkenswert ist der Zusammenhang, in welchem Δίκη in dem Gedicht des Parmenides erscheint. Auf der Fahrt zur Gottheit begleiten den Dichter die Sonnenjungfrauen (V. 4ff.)

προλιποῦσαι δώματα νυκτός
εἰς φάος, ὠσάμεναι κρατῶν ἄπο χερσὶ καλύπτρας,
ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματος εἰσὶ κελεύθων·
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός,
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις.
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

[1]) Vgl. auch Zeller I⁴ 53, 1.

Mullach behauptet Fragm. Philos. Graec. I 115, dass die δώματα νυκτὸς nichts anderes bezeichnen als die Nacht. Der Eingang des parmenideischen Gedichts ist aber so plastisch gedacht, gerade die Himmelfahrt so anschaulich empfunden, dass auch diese örtliche Bezeichnung beachtet werden muss. Die Wohnung der Nacht begegnet uns nun in der That in der orphischen Theogonie; wir kennen ihre Insassen (Hermeias in Plat. Phaedr. p. 148 Ast, Orph. Frgm. 109. 110 Abel; vgl. Jahrbuch des Kaiserlich deutschen archäol. Instituts III 234). Hier bei seiner Tochter der Nacht thront Phanes bis zu seiner zweiten Epiphanie; hier bewachen das Zeus-Kind Adrasteia, Eide, Dike, Nomos, Eusebeia. Bedenkt man, wie gerade die orphische Nacht schnell eine populäre Figur geworden ist, dass sie sogar der Künstler der Kypseloslade darstellte, dass sie von nun an in allen theogonischen Systemen eine bedeutsame Rolle spielt, so wird man zugeben, dass Parmenides für sein Haus der Nacht die Anregung aus der orphischen Theogonie empfangen hat. Aber auch den Vater der Nacht, den vielnamigen Eros, suchen wir bei Parmenides nicht vergebens; denn ich glaube nicht, dass es eine unerlaubte Spitzfindigkeit ist, wenn ich in dem schon von Platon Symposion p. 178B citierten Verse (139 Stein)

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων

den Namen des Metis heraushöre. Dem Dichter schwebt dann natürlich der orphische Vers (Frgm. 71 Abel)

καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής

vor. Diese Spielerei ist den literarischen Werken dieser Zeit nicht fremd, s. Schuster Heraklit S. 332[3], Diels Archiv I 13. Vielleicht haben die Orphiker ihren Eros-Metis ähnlich eingeführt, wenigstens wird Eros in dem die rhapsodische Theogonie benutzenden Hymnos VI 10 als πολύμητις angerufen. Jeder, der die rhapsodische Theogonie kannte, musste sich hier des Metis erinnern (vgl. Hermes XXIV 504).

Der orphische Phanes ist ein mannweiblicher Gott, man wird sich auch den parmenideischen Eros so vorstellen müssen. Wenigstens scheint folgende Erwägung darauf zu führen. Nach der Darstellung der Δόξα entsteht die Welt aus zwei Elementen, dem Licht und dem Dunkel. Die Verbindung beider, die auch als

männlich und weiblich bezeichnet werden, stellt die δαίμων her ἣ πάντα κυβερνᾷ. Aus der Mischung der beiden Gegensätze geht der Eros hervor; er muss also doch wohl als mannweiblich gedacht sein. Die Uebereinstimmung mit der orphischen Theogonie leuchtet ein. Statt Chronos, welcher Chaos und Aither mischt, die Gottheit, welche Dunkel und Licht verbindet. Hier wie dort entsteht aus der Verbindung der beiden Elemente der weltenbildende Eros. Licht und Dunkel der Δόξα entsprechen dem Seienden und Nichtseienden der Ἀλήθεια (Zeller I^4 519); hier ist das Seiende begrenzt (Zeller 514), das Nichtseiende also unbegrenzt. In derselben Weise erscheinen nach dem Referat der Neuplatoniker die Gegensätze des orphischen Dichters, denn der Aither ist nach Simplikios Comment. in Aristot. Phys. p. 528 D τῆς περατοειδοῦς προόδου τῶν θεῶν αἴτιος, das Chaos τῆς ἀπειροειδοῦς, darauf führt auch der ebendort erhaltene Vers über das Chaos

οὐδέ τι πεῖραρ ὑπῆν, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρη.

In ähnlicher Weise hat wahrscheinlich zu derselben Zeit Akusilaos den Anfang der orphischen Theogonie redigiert, denn nach dem Referat des Eudemos heisst es bei Damaskios περὶ ἀρχῶν p. 383 K. (Frgm. CXVII p. 170 Speng.): Ἀκουσίλαος δὲ χάος μεν ὑποτίθεσθαί μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχὴν, ὡς πάντη ἄγνωστον, τὰς δὲ δύο μετὰ τὴν μίαν, Ἔρεβος μὲν τὴν ἄρρενα, τὴν δὲ θήλειαν Νύκτα, ταύτην μὲν ἀντὶ ἀπειρίας, ἐκείνην δὲ ἀντὶ πέρατος· ἐκ δὲ τούτων φησὶ μιχθέντων αἰθέρα γενέσθαι καὶ Ἔρωτα καὶ Μῆτιν κτλ.; s. De theogoniis p. 5.

Wer schliesslich die Rolle ins Auge fasst, welche die 'blutlose Daimon' bei Parmenides spielt, wird sich dem Gedanken nicht verschliessen können, dass ihm bei der Gestaltung dieser Figur die Mutter Nacht der Orphiker vorgeschwebt hat, deren er schon im Eingang seines Gedichts gedacht hatte. Denn in der Vorstellung, dass eine Göttin die Welt regiert und die Geschlechter entstehen lässt, treffen Orpheus und Parmenides zusammen. Und wenn es ferner wahr ist, dass Parmenides von der Seelenwanderung gesprochen hat (s. aber Zeller I^4 531), so werden wir auch hier den Einfluss der orphischen Lehre erkennen müssen.

Parmenides steht also im Banne der kosmogonischen Dichtung seiner Zeit; namentlich zeigt die Δόξα deutlich ihren Einfluss. Darin

erkenne ich eben die Gewalt der orphischen Poesie, dass sich ihr sogar der Philosoph des wahren Seins nicht entziehen kann. Der philosophischen Erkenntniss hat Parmenides mit dieser Anlehnung an die Orphiker keinen Dienst geleistet. Aber milder und gerechter wird das Urteil lauten, wenn man der von Diels in den Philos. Aufs. f. Zeller S. 249 gegebenen Erklärung der Δόξα beipflichtet.

IX.

Zur Psychologie der Scholastik.

Von

H. Siebeck.

9.

Roger Baco.

Der Erfolg der naturalistischen Metaphysik, auf welche die Lehre des Averroes angelegt war, ist bekanntlich trotz ihrer weiten Verbreitung im 13. und 14. Jahrhundert kein nachhaltiger gewesen.

Unter den verschiedenen Gründen dafür ist jedenfalls in erster Linie auch der Umstand in Betracht zu ziehen, dass ihre Anhänger nicht umhin konnten, den neuen Wein in die alten Schläuche der scholastischen Methode zu giessen, vermittelst deren es der letzteren später (in der Paduaner Schule) sogar gelungen ist, den wissenschaftlichen Gehalt des Averroismus in Ausgleichung und Einklang mit der kirchlichen Gedankenwelt zu bringen. Zur vollständigen Würdigung seiner Bedeutung ist jedoch neben dieser Thatsache die andere nicht zu übersehen, dass die Lehren des Averroes zu ihrem Theile in den Erwägungen desjenigen Denkers mitgewirkt haben, der, ohne die metaphysisch-theologische Grundtendenz der Scholastik in Frage zu stellen, mit Bewusstsein und ausdauerndem Eifer die Begründung einer neuen, antischolastischen wissenschaftlichen Methode gesucht hat, bei Roger Baco nämlich, in dessen eigenartigem Denken sie neben den von Aristoteles, Avicenna und Alhacen kommenden Anregungen zu einem nicht unerheblichen Einfluss gelangt sind.

R. Baco's Grösse besteht in der genialen Eindringlichkeit des Blickes für die Nothwendigkeit einer grundhaften methodischen

Reform und auf der scharfen Ausprägung des Gegensatzes, in welchem er sich in dieser Beziehung zu dem überlieferten scholastischen Lehrgebäude befindet. Viel weiter freilich als zur energischen Verkündigung der Unzulänglichkeit des Bisherigen und zur Hervorkehrung einiger neuer Gesichtspunkte für die Werthung und Behandlung des Materials ist er selbst nicht gekommen. Nicht die wirkliche Begründung und Darstellung einer neuen Methode, sondern nur einige allgemeinste Ausgangspunkte für eine veränderte Art der wissenschaftlichen Studien vermochte er, und zwar ohne praktischen Erfolg, aufzuweisen. Das Tragische seines äussern und innern Lebens liegt in der Thatsache, dass dasjenige, als was er den wissenschaftlichen Zustand seines Zeitalters vorfand, zwar ausreichte, um ihm, der mit mathematischen Studien und physikalischen Experimenten es ernst zu nehmen suchte, das lebhafte Verlangen nach dem Neuen zu erwecken, aber nicht in den Stand setzte, einen gangbaren Weg zu demselben zu eröffnen. Er sieht das Land seiner Sehnsucht von weitem, — und im Nebel. Für den Zusammenhang unserer Untersuchungen aber ist seine Gestalt von Bedeutung namentlich aus dem Grunde, weil der erheblichste Gewinn an neuen positiven Einsichten bei ihm auf dem Gebiete der empirischen Psychologie und Erkenntnisslehre zu finden ist und in dieser Hinsicht seine Philosophie innerhalb des folgenreichen Ueberganges vom Thomismus zum Scotismus eine der bedeutsamsten Positionen bezeichnet.

Baco's Jugend fällt in die Zeit, in welcher die Philosophie des Aristoteles durch die Aufschliessung namentlich seiner naturwissenschaftlichen Schriften den Höhepunkt ihres Einflusses erreichte. Aus dem Eindrucke dieser neu aufgegrabenen Quellen stammt sein Bedürfniss nach exakter Erkenntniss und Methode. Das Bestreben danach erkennt man bei ihm schon daraus, dass er sich nicht mit der Benutzung einer beliebigen Uebersetzung des Aristoteles begnügt, sondern durch Vergleichung möglichst vieler derselben sich über ihre Zuverlässigkeit ein Urtheil zu bilden sucht, wie er denn auch auf Philologie und Sprachkunde besonderen Werth legt. Er bemerkt auch den nachtheiligen Einfluss, den die lateinischen Uebersetzer dadurch ausübten, dass sie vielfach nicht die ent-

sprechenden sachlichen Ausdrücke für die wissenschaftlichen Bezeichnungen gaben[1]). Vor allem aber entging ihm nicht, dass man über dem Studium der aristotelischen Naturphilosophie dasjenige übersah, was Aristoteles am angelegentlichsten studirt hatte, nämlich die Natur als solche. Er verlangte und übte neben der Kenntniss der antiken Originale die selbständige Handhabung von Mathematik und Physik und unternahm nach dieser Seite hin (wie das Opus tertium zeigt) selbst eingehendere Untersuchungen über die Grundlagen der Musik.

Gegenüber der hergebrachten Art und Weise, überlieferte Kenntnisse unter Berufung auf Autoritäten vorzutragen, dringt er in erster Linie auf klare Einsichten in die Umstände, welche die Gewinnung richtiger Erkenntniss verhindern: schlechte Beispiele, verjährte Gewohnheiten, Mangel an Unterscheidung, sowie das Streben, die eigene Unwissenheit durch Prunken mit Scheinweisheit zu verdecken, vor allem aber die Meinung, als bestehe das Wissen in einem in sich geschlossenen Kreise von Daten, zu dem seit den Leistungen des Alterthums nichts Wesentliches mehr hinzuzufügen sei. Die Art, wie er selbst angesichts alles dessen das noch unerreichte Neue charakterisirt, trägt in der That die unverkennbaren Züge des Modernen. Das Wissen ist ihm ein fortgehender Process, eine Aufgabe aller Jahrhunderte; selbst Aristoteles und Avicenna haben, und zwar nach eigenem gelegentlichen Geständnisse, nicht alle Probleme zur Lösung gebracht, und Averroes hat den Aristoteles nicht bloss commentirt sondern stellenweise verbessert und durch eigene Zuthaten bereichert[2]). Es kommt darauf an, die Wissenschaften nach Verschiedenheit des Inhalts und durch Heraushebung der Grenzen deutlich zu unterscheiden, jede einzelne auf ihre Bedeutung hin zu prüfen, die Quellen der möglichen Irrthümer aufzudecken und sie alle einer allgemeinen, für die fachwissenschaftlichen Arbeiten unentbehrlichen Methode zu unterwerfen, deren Hauptgesichtspunkt darin besteht, dass die Gegenstände in der naturgemässen Ordnung behandelt werden: das Leichtere vor

---

[1]) Vgl. Bac. Op. maj. praef. Jourdain S. 347. Erdmann, Grundriss I[3], S. 403f.

[2]) Op. maj. p. 37 vgl. Jourd. 342f.

dem Schweren; das Einfache vor dem Zusammengesetzten. Der scholastischen Weise der Begründung vermittelst des deduktiv-dialektischen Raisonnements stellt Baco das Befragen der Erfahrung entgegen, und weist demgemäss gegenüber der allgemein verbreiteten Dialektik auf die Naturwissenschaften als Wissenschaften des Versuches und der Erfahrung (scientiae experimentales) hin. Im Gegensatze zu den spitzfindigen Problemen über Natur und Verhalten übersinnlicher Wesen betont er Aufgaben wie die einer allgemeinen Grammatik oder die Forschung nach dem (anthropologischen) Ursprunge und der Entwickelung der Sprache aus theils natürlichen theils konventionellen Zeichen für die Vorstellungen[3]). Die Methode der Erfahrungswissenschaften, kann man sagen, kommt bei Roger Baco zwar noch nicht zur wirklichen Ausgestaltung; sie erwacht aber, für den Augenblick wenigstens, zum Selbstbewusstsein.

Schon zu diesen allgemeinen Gesichtspunkten haben übrigens Avicenna'sche Gedanken das Ihrige beigetragen. Von dort herüber nimmt Baco jedenfalls die Anregung zu seinem Begriffe der natürlichen Logik, die sich ebenso wie die natürliche Grammatik auch bei dem Ungeschulten in richtigen Schlüssen und Beweisen kundgebe, und in der das dialektische Verfahren für die Ableitung des Neuen aus dem Bekannten ihre letzte Wurzel habe. Von dieser Einsicht aus (die er freilich nur durch eine Amphibolie des Begriffes scientia zu begründen versteht)[4]) werden ihm Logik und Grammatik nicht mehr die ersten Quellen aller Wissenschaft, sondern sie helfen nur durch Bewusstmachen der geistigen Funktionen vermittelst bestimmter Termini zur Aufklärung über deren Verfahren[5]). Die Logik

---

[3]) Vgl. Comp. phil. Kp. 1. Charles, R. Bacon S. 111f., 262f.

[4]) Op. tert. Kp. 28 S. 103 ed. Brewer Lond. 1859: Quod omnibus notum est, nascitur naturaliter. Denn was allen Individuen der Species zukommt, muss ihnen von Natur zukommen. Alle Menschen antworten auf falsche Aussagen durch Negationen. Den Laien fehlen mithin nur die vocabula logicorum, nicht aber die scientia logica selbst. Quare standum est ad aliquam scientiam quae sit nota naturaliter. Ist doch die Logik als Wissenschaft selbst erst durch das Vermögen logisch zu denken geschaffen worden (ebd. 104).

[5]) Logik und Grammatik sind daher scientiae accidentales (formale Hilfswissenschaften), nicht principales. Op. tert. Kp. 28, p. 102ff. Brew. vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, 122.

insbesondre sollte, statt den Erfahrungswissenschaften von vornherein vorzuschreiben, was sie über die betreffenden Gegenstände zu denken haben, vielmehr ihrerseits von der Methode jener lernen.

Was Baco über Wesen und Methode der Erfahrungswissenschaften in concreto zu sagen hat, lässt nun freilich erkennen, dass ihm die Idee derselben doch noch keineswegs in völliger Klarheit und Reinheit aufgegangen war. Von der Richtung auf den praktischen Nutzen, den sie gewähren, wusste er das theoretische Interesse an ihnen noch nicht methodisch getrennt zu halten[6]), und es wurde ihm daher schwer, immer die rein wissenschaftlichen Probleme auf diesem Gebiete klar im Auge zu behalten[7]).

Wie man erwarten kann, tritt, was das überlieferte logische Problem betrifft, für Baco die Frage vom Wesen der Universalien gegenüber der Forschung nach dem Wesen des Individuellen in den Hintergrund; es handelt sich für ihn schon nicht mehr darum, das Individuelle aus dem Allgemeinen, sondern dieses aus jenem abzuleiten[8]). Wie in diesem Punkte, so hat er mit Occam und anderen späteren, namentlich englischen Empirikern auch seinerseits schon die Bereitwilligkeit gemein, angesichts der Nothwendigkeit der Unterscheidung sinnlicher und übersinnlicher Objekte die Einheitlichkeit der Erkenntniss in Bezug auf Inhalt und Methode preiszugeben. Das Gebiet der übersinnlichen Erkenntniss scheidet er bestimmt von dem der sinnlichen Erfahrung und lässt für jenes lediglich die Erkenntniss der Vernunft auf Grund von göttlicher Erleuchtung gelten, während ihm dieses wesentlich eine Erkenntniss des Quantitativen bedeutet[9]).

---

6) Hauptsächlich deshalb weil ihm im Kreise dieser Wissenschaften neben Mathematik und Optik auch die Alchymie, an Stelle der Astronomie aber fast ausschliesslich die Astrologie stand.

7) Er bezeichnet (z. B.) zwar die sachliche Methode, wenn er sagt, sie gebe nichts auf „Argumente", sofern diese nichts gewiss machen und ihre Schlüsse nicht mit der Erfahrung zusammentreffen (Op. tert. Kp. 13, S. 44 Brew.), giebt aber als Beispiel des „richtigen" Gegensatzes die Art und Weise an, wie man zur Herstellung eines Lebenselixirs gelange: man beobachte die langlebigen Thiere und lasse sich danach von der Alchymie eine Substanz von analoger Komplexion bereiten (ebd. S. 45).

8) Näheres hierüber bei Charles 200f., 204.

9) Op. maj. 47. Werner, Wiener Sitz.-Ber. 93, S. 519, 537.

Baco's psychologische Erörterungen tragen zwar in Eintheilung und Terminologie noch vielfach das Gepräge ihrer Zeit, seine individuellen Tendenzen bringen sich aber auf diesem Gebiete hauptsächlich in drei hervorstechenden Eigenthümlichkeiten zur Geltung. Solche Fragen, welche gegenüber dem realen Bestand an Verhältnissen des Organismus und der inneren Erfahrung keine wirklichen Probleme bedeuten, sondern nur der logischen Klarstellung psychologischer Klassenbegriffe entsprungen sind, lässt er einfach auf der Seite. Was er ferner von Eintheilungen und Abstufungen der seelischen Funktionen überliefert fand, sucht er, wennschon mit noch ungeübter Hand, in strengere genetische Abfolge zu bringen und strebt demgemäss namentlich nach Vereinfachung der Klassifikation der Seelenvermögen. In der Erkenntnisslehre endlich sucht er nicht sowohl den Zusammenhang als vielmehr die wesentliche Verschiedenheit des oberen mit den unteren Vermögen aufzuweisen, die bei ihm zu einem generischen Unterschiede zwischen der obersten (auf Inspiration und Ekstase hinauskommenden) und der unteren (sinnlich-verstandesmässigen) Erkenntnissweise sich erweitert. Der Zusammenhang zwischen beiden Gebieten liegt für ihn lediglich in ihrer Auffassung als zwei unterschiedene Stufen der innern Erfahrung (Op. maj. 337), die theils auf den Eindrücken der Sinne, theils auf denen einer jenseitigen Welt beruht.

In der Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele verdankt der englische Physiker seinem Talente für unbefangene Auffassung des Thatsächlichen eine schärfere Heraushebung der wesentlichen Verschiedenheit, welche das Geistige in Bezug auf das Körperliche gegenüber den materiellen und räumlichen Verhältnissen an den Tag legt. Von Oertlichkeit und Lokalisation im eigentlichen Sinne kann man nach seiner Ansicht bei geistigen Substanzen überhaupt nicht reden. Sie können weder an einem theilbaren noch an einem untheilbaren Orte gegenwärtig sein. Die Untheilbarkeit einer geistigen Substanz ist eine andere als selbst die eines mathematischen Punktes. Wenn schon bei manchen körperlichen Eigenschaften wie Einheit und Zahl das Verhältniss zur Räumlichkeit nicht in Betracht kommt, so gilt dies umsomehr vom Geistigen. Wohl aber kann dessen Wirkung in die Räumlichkeit selbst ein-

greifen[10]). Demgemäss gilt im Sinne Baco's von der Seele, dass sie im Körper überall und nirgends ist. Sie ist nicht nur im Kopfe oder im Herzen, sondern auch in allen einzelnen Theilen, aber eben nicht räumlich (localiter), sondern als Form und Vollendung des Organismus, sofern sie mit dem Leibe eins wird durch das Wesen (d. h. als Person). Unter der Einschränkung von Seiten dieser Ansicht ist es zu verstehen, wenn Baco mit den früheren Psychologen die Seele oder einzelne Theile derselben in bestimmten körperlichen Organen lokalisirt betrachtet. Ausserdem erscheinen Hirn und Herz hinsichtlich der Priorität ihrer Bedeutung für das seelische Prinzip bei ihm einander näher gerückt, und zwar auf Grund der grösseren Beachtung, welche die Annahme ihrer gegenseitigen Verbindung vermittelst der Nerven findet[11]).

Origiualer als in diesen Ansichten zeigt sich Baco in der metaphysischen Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper. Er bestreitet, dass diese Bestimmung ohne Rest in der Entgegensetzung von Form und Materie innerhalb des Organismus aufgehe. Denn für ihn, den Empiriker, kann es überhaupt keine Substanz ohne das Zusammenwirken der Materie mit der Form geben. Daher stimmt er mit Avicebron[12]) überein in der Ansicht, wie der Körper für sich, so bestehe auch die Seele ihrerseits aus Materie und Form, und zwar bildet nach ihm jeder ihrer beiden Grundfaktoren die Ergänzung zu dem entsprechenden körperlichen: die Materie des Embryo wird durch die der Seele erst fertig, ebenso wie seine Form durch die Form, welche von der Seele aus hinzukommt. Im Uebrigen kann die Seele, wenn auch nicht in dem strengen Sinne der Früheren, dem Leibe gegenüber allerdings an die Stelle der Form gesetzt werden, weil sie in der That für ihn das bildende Element ist[13]).

Hinsichtlich der „Theile“ der Seele ist im MA wohl niemand der heute anerkannten allgemeinen Unterscheidung von Vorstellen, Wollen und Fühlen in der Bestimmtheit der Klassifikation und

---

10) Op. tert. S. 173ff. vgl. Siebert, R. Baco. Diss. aug. Marb. 1861 S. 41f.
11) Op. tert. 49, S. 185. Op. maj. V, 1, 5. Vgl. Werner a. a. O. 482.
12) Vgl. Erdmann § 188.
13) Comm. not. 4, Kp. 15. Charles 211f. Werner 470,

des Ausdrucks so nahe gekommen wie R. Baco, der freilich dieses Resultat seines empirisch geschulteren Blickes wie so vieles andere ohne nähere Begründung aufzeigt. Im Hinblick auf die Weisheit als das Ziel des geistigen Lebens unterscheidet er die ratio als theoretische Betrachtung derselben, die voluntas als Liebe zu ihr, und die irascibilis als dasjenige was auf Grund der Erkenntniss der Wahrheit „arbeitet", wobei er nicht unterlässt, hinsichtlich der zuletztgenannten Kraft das Ungenügende der Benennung hervorzuheben[14]. Neu und wesentlich ist hier in der That nur die Präcision, mit der die drei Hauptklassenbegriffe mit ausdrücklicher Koordination auch der Gemüthsseite nebeneinander gestellt werden. Im Uebrigen ist sie freilich für Baco noch nicht mehr als eine gelegentliche glückliche Bemerkung. Was er im Uebrigen systematisch über die verschiedenen Seelentheile zu lehren weiss, schliesst sich im Aufbau an die überlieferte Schematisirung an. Die drei Seelentheile des Vegetativen, Sensitiven und Intellektiven sind ihm weder selbständige Substanzen noch blosse Accidenzen, sondern integrirende Theile der Seele, deren Einheitlichkeit sich zwar nicht mit körperlicher Ausgedehntheit, wohl aber mit geistiger Theilbarkeit verträgt. Die beiden untern stammen aus der Materie und vergehen mit ihr; der Intellekt aber ist geschaffen und bildet allein den specifischen Unterschied des Menschen vom Thiere, während ein solcher hinsichtlich der niederen Seelentheile nicht besteht[15]. Die Untertheilung des Vegetativen in die anziehende, erhaltende und ausstossende Kraft wird für unnöthig erklärt, da die bezeichneten Leistungen sämmtlich im Vorgange der Assimilation beschlossen seien. Die Ansichten über die sensitiven Funktionen und ihr Verhältniss zum Gehirn, sind die des Constantin, Avicenna und Alhacen. Zu der Lehre von der Empfindnng wird hervorgehoben, dass die Gehirnmasse als solche nicht empfindend ist[16].

Die bedeutendste seiner positiven Leistungen ist Baco's Er-

---

[14]) Irascibilis (licet male nominetur) quae operatur secundum vias veritatis. Comp. stud. Kp. 2 (S. 406 Brew.).

[15]) Gegen Albert. Comm. not. 4, 76. Charles 213f., 215ff. Werner 470f.

[16]) Op. maj. 257ff. Charles 219f.

kenntnisslehre, die ein nach rückwärts und vorwärts gerichtetes Doppelantlitz trägt. Sie bekundet seine Bemühung, von der überlieferten Grundanschauung loszukommen, zeigt aber zugleich, dass es ihm damit noch nicht gelingen will. Das Bedeutendste, was von ihr gesagt werden kann, besteht darin, dass R. Baco hier der unmittelbare Vorgänger des Duns Scotus ist.

Nach Inhalt und Methode noch ganz im Geleise des Bisherigen schreiten die Unterscheidung eigentlicher und accidenteller Empfindungsinhalte[17]), die Annahme, dass die Vernunft „von aussen“ zu der sensitiven Thätigkeit hinzutritt, die Lehre von einer dem sinnlichen Apperzeptionsvermögen zur Seite gehenden virtus retentiva als Grundlage der Imagination und des Gedächtnisses u. a. Eigenthümlich dagegen ist ihm die schon erwähnte Erweiterung des Gegensatzes zwischen den intellektiv-mystischen und der sinnlich-verstandesmässigen Erkenntniss, zu deren Gunsten er sich die averroistische Lehre vom überindividuellen Wesen und Dasein des aktiven Intellekt zu Nutze macht, der als direkte Erleuchtung von Gott her die übersinnlichen Inhalte im intellectus possibilis (dem unsterblichen Theile der Seele) bedinge. Die höchste Leistung der unteren (wissenschaftlich-methodischen) Erkenntniss besteht für Baco in der Mathematik. Da alle Wissenschaft von der Wahrnehmung ausgehe und sich somit auf Grössen beziehe, so liege die Bürgschaft der endgiltigen Sicherheit für die Erfahrungswissenschaften in der mathematischen Begründung ihrer Resultate. Das andere wissenschaftliche Hauptinstrument ist ihm die Sprachkunde als die Grundlage der historischen Forschung. Auf beiden Gebieten ergeben sich die Synthesen nach seiner Ansicht vermittelst der analytischen Zergliederung des Sinnlichen, und über die deutliche Unterscheidung der konstitutiven Elemente eines Dinges oder Hergangs, sowie über die Erforschung des Zusammenhanges in dem Neben- und Nacheinander kann, wie er hervorhebt, das wissenschaftliche Verfahren innerhalb der ihm gesetzten Schranken nicht hinausgelangen. Die schöpferischen göttlichen Ideen selbst vermag der menschliche In-

[17]) wobei unter letzteren die zu den Empfindungsqualitäten hinzukommenden Resultate von Seiten des Gemeinsinns und der Urtheilsthätigkeit verstanden sind; Op. maj. V, 1, 10, 1. — Zu dem folgenden Werner 484 ff., 518 ff.

tellekt nur in ihrem Ab- und Ausdruck im Geschaffenen zu erblicken. Sind doch selbst die Resultate der von oben stammenden Erleuchtung, wie sie sich in den höchsten Abstraktionsbegriffen zum Bewusstsein bringen, nur ein verblasster seelischer Widerschein des jenseitigen Lichtes, dessen ungetrübter Glanz nur wenigen Bevorzugten im Zustande der Ekstase zu Theil wird.

In ihren Einzelheiten bietet Baco's Erkenntnisslehre auf Grund dieser Voraussetzungen eine genetische Stufenfolge von Operationen, deren untere Hälfte die synthetisch-wissenschaftliche Erkenntniss der Aussenwelt, deren obere das intuitive Verhalten zu den inspirirten Gegenständen des Bewusstseins darstellt. Die Verknüpfung beider Hälften liegt, (da der aktive Intellekt mit Averroes nach aussen verlegt wird), lediglich in dem intellectus possibilis, der aus den Ergebnissen der unterhalb befindlichen Thätigkeiten die verallgemeinernden Resultate zieht, während er andrerseits das Substrat bildet für die Einwirkungen der übermenschlichen Vernunft.

In der Lehre vom Wesen der Empfindung (und überhaupt der Erkenntniss) hat Baco mit der alten Auffassung, dass darin die Form des Gegenstandes ohne den Stoff erfasst werde, gebrochen. Er hält es mit der Ansicht Alhacens (s. o. Bd. II S. 415 f.), wonach Empfinden lediglich eine durch die Beschaffenheit des Organs modificirte Art von Wechselwirkung, und somit einen Specialfall von Kraftwirkung überhaupt ausmacht. Die Tendenz auf Einwirkung (d. h. Uebertragung des eigenen Wesens) eines Dinges auf das andere kann in Hinsicht ihrer Ausführung mehr oder weniger gelingen, und demgemäss in dem anderen entweder eine Verwandlung des Wesens oder nur eine Modifikation desselben hervorbringen. In jedem Falle aber ist die Wirkung wesensgleich mit der Ursache; je nach der Natur des Wirkenden erscheint sie als Abdruck, Form, Eindruck u. dgl., und, wenn sie sich im Sinne oder im Intellekt vollzieht, als Empfindung, bzw. Vorstellung[18]). Da also Erkenntniss (Wahrnehmung u. s. w.) nichts von Kraftwirkung überhaupt Verschiedenes ist, sondern nur deren Effekt im Organ oder in der

[18]) Op. maj. p. 283. Persp. ed. Comb. p. 121: Agens si in sensum et intellectum cadit fit species. Vgl. Charles S. 232.

Seele darstellt, so giebt die Wahrnehmung oder Vorstellung in der That (nicht die Species oder Form sondern) das Wesen der Sache selbst. Die Empfindung der Wärme z. B. ist als Wirkung der Wärme auf das Organ der entsprechende Ausdruck der diesem Agens eigenthümlichen Natur. Nur in diesem Sinne hat für Baco die (intentionale) Species in der Lehre vom Erkennen noch eine Bedeutung. Er verhehlt sich dabei nicht, dass nicht auf allen Gebieten der Empfindung die Auffassung der Species als einer wesensgleichen Wirkung des äusseren Agens auf den Sinn sich in ungezwungener Weise durchführen lässt, da namentlich der Ton als übertragene Wirkung etwas anderes sei als die Schwingungen des ihn erzeugenden Körpers. In jedem Falle aber sind ihm die Species der Wahrnehmung nicht geistig sondern körperlich, und ihre Wirkung und Stärke nimmt ab mit der wachsenden Entfernung[19]).

So übereilt auch in dieser Theorie Baco's der Schluss von der Uebertragung der Wirkung auf die Wesensgleichheit der letzteren mit der Ursache erscheint, — man erkennt doch den ernstlichen Versuch, Subjektives und Objektives in der Erkenntniss als zwei Seiten oder Endpunkte eines Wirkungsvorganges zu fassen, und zwar in der Weise, dass nicht etwa das Problem einer Abspiegelung von diesem in jenem zu lösen ist, sondern dass gezeigt wird, wie im Erkennen das Wesen des Objekts unmittelbar (im Bewusstsein) erlebt und erfahren wird. Der ursprünglichen aristotelischen Auffassung vom Wesen der Empfindung namentlich steht Baco's Ansicht näher als es bis dahin im MA der Fall gewesen war. Im Vergleich mit der thomistischen Ansicht ferner kehrt sich hierbei zunächst das Verhältniss um, in welchem im Akte der Erkenntniss das Allgemeine und das Individuelle zu einander stehen. Bei Thomas erkennt der Intellekt wesentlich nur das Universale, und geht auf das Singuläre nur uneigentlich und indirekt (nicht intuitiv

[19]) Op. maj. 283. 358 ff. Wenn auch die Wirkung der äussern Substanz von den Sinnen selbst erst an die Urtheilskraft der sensitiven Seele übermittelt wird, so sei die Erkenntniss deswegen doch nicht lediglich ein Erfassen der Form des Objekts, vielmehr die Erkenntniss immer Ausdruck der Wirkung der Substanz als solcher, also auch hinsichtlich ihrer Materie, und die Species mithin similitudo totius compositi. Charles 234.

sondern durch Reflexion), insofern er zum Behuf der begrifflichen Erkenntniss an die Anschauungsbilder (phantasmata) der Einzeldinge gebunden ist; er kann sich der Existenz des Singulären nur vermittelst und bei Gelegenheit der Bildung der „intelligiblen Species" vergewissern. Nach R. Baco dagegen wirkt das Allgemeine, da es allen Arten und Individuen der Gattung gemeinsam ist, als solches in jedem erkannten Einzeldinge zugleich mit und neben dem Individuellen im sinnlichen wie im abstrakten Erkennen auf den Sinn, bezw. den Intellekt ein. Daher enthält jede partikulare Vorstellung eine allgemeine [20]), und die Erkenntniss des Allgemeinen ist direkt gegeben durch die des Einzelnen; der Vorzug der Universalien, dass sie „bekannter" und besser zu behalten sind als das Individuelle, beruht lediglich darauf, dass das Allgemeine mit jeder individuellen Vorstellung immer wieder als dasselbe mit zur Erfassung kommt.

Ueberhaupt aber fällt mit Baco's Auffassung der Erkenntniss eine ganze Anzahl specifisch scholastischer Probleme dahin. So die Frage, ob die Vorstellung Substanz oder Accidenz sei, ob einfach oder zusammengesetzt, und namentlich auch, ob universal oder singulär. Die Vorstellung ist, nach Baco, immer das was das Objekt ist, und dem entsprechend je nach Umständen Substanz oder nicht, einfach oder complex u. s. f. Was am Gegenstand nicht ungetrennt ist, ist es auch nicht in der Vorstellung (Op. maj. 372). Hinfällig werden ferner die Hypothesen über die Beschaffenheit der Species: dass dieselbe sich zum Objekt, wie der Abdruck zum Original verhalte u. dgl. Die Bildung einer Vorstellung ist vielmehr eine Transformation des erkennenden Subjekts, eine Inanspruchnahme seiner Aktivität durch eine äussere Einwirkung, die sie zur Verwirklichung bringt. Sie beruht mithin nicht lediglich auf einer rezeptiven Fähigkeit gegenüber der Species, sondern ist ein Akt des Subjekts auf Veranlassung einer äusseren Kraft, deren Eigenthümlichkeit er an sich trägt. Zu dieser Wirkung bedarf es ferner keines Mediums, zumal die Annahme eines solchen die Schwierigkeit der Erklärung hinsichtlich der Möglichkeit der

[20]) s. Charles 235.

Einwirkung nur von dem vorstellenden Subjekt auf das Medium zurückschieben würde[21]).

So wenig entwickelt die Baco'sche Erkenntnisstheorie auch auftritt, ihr energisches Bestreben, die Wahrnehmung als einen Akt zu fassen, der durch unmittelbare Einwirkung des Objekts auf das Subjekt veranlasst ist, und auf Grund dessen die unmittelbare anschauliche Erkenntniss des Singulären zur unumgänglichen Vorbedingung für die Bildung und den Erkenntnisswerth der Universalien zu machen, bezeichnet doch den ersten Schritt zur Herausbildung der genetischen Erkenntnisstheorie, welche mit Duns Scotus auftritt, durch Denker wie Durand und Occam in der gleichen Richtung gefördert wird, und in der neueren Psychologie an Arnauld, Reid, Condillac u. a. ihre Vertreter findet[22]).

Von den verschiedenen Arten der Wahrnehmung behandelt Baco eingehender die Vorgänge beim Sehen. Seine Erörterungen der betreffenden Probleme[23]) sind jedoch lediglich Reproduktionen der Ansichten Alhacen's. Auch was er im Einzelnen über das Verhältniss der Wahrnehmungsinhalte zur Verstandeserkenntniss vorbringt, hat dem Früheren gegenüber wenig Eigenthümliches[24]). Sein Streben nach methodischer Durchführung zeigt sich nament-

---

[21]) ebd. 238. vgl. Op. maj. 372f.

[22]) Da R. Baco nicht nur in der Lehre vom Erkennen und vom Wesen der Universalien, sondern auch in der Auffassung der Materie und der Individualität sowie in der Behauptung der Einheit von Intellekt und Wille als der Vorläufer des Duns Scotus erscheint (vgl. Prantl a. a. O. III, 124. 128. Charles 204f.), so liegt die Frage nahe, ob nicht auf Letzteren von seiner Seite eine persönliche Einwirkung stattgefunden habe. Die Annahme einer solchen dürfte nicht zu gewagt erscheinen angesichts der Thatsache, dass Duns jedenfalls noch zu Lebzeiten Baco's in Oxford selbst studirt hat.

[23]) Op. maj. im fünften Buch.

[24]) Von der Wahrnehmungserkenntniss, die unmittelbar ist, unterscheidet er ihre Verarbeitung im Verstande, die als vermittelte der Möglichkeit des Irrthums unterliegt. Zu ihr gehören für ihn auch diejenigen Qualitäten der Wahrnehmung, die man früher geneigt war, den unmittelbaren Inhalten möglichst nahe zu rücken und sie dem Gemeinsinn zuzuschreiben: Grösse, Gestalt, Entfernung sind ein Werk der Reflexion unter Beihilfe von Gemeinsinn, Urtheil und Gedächtniss (Op. maj. 369). Die Unterscheidung und Bestimmung der an die Wahrnehmung anschliessenden Funktionen giebt er im Uebrigen wie Avicenna; auch hinsichtlich der Lokalisationen theilt er die Ansicht der

lich darin, dass er nicht nur die höheren abgeleiteten Erkenntnisse als Resultate des verschiedenartigen Zusammenwirkens jener ursprünglicheren Erkenntnissfunktionen darzustellen, sondern auch (wie Alhacen) schon die abgeleiteten sinnlichen Qualitäten in möglichster Vollständigkeit aufzuführen bemüht ist[25]). Von Avicenna her kennt er ausserdem das unmittelbar an die Wahrnehmung auf Veranlassung des Gefühls der Zuneigung oder Furcht sich anschliessende praktische Urtheil (aestimativa), das auch in den Instinkten der Thiere sich kund gebe und seine organische Grundlage in der Gleichartigkeit oder Gegensätzlichkeit der Komplexion z. B. des Fürchtenden mit dem Gefürchteten besitze[26]).

Von der Funktionsweise des intellectus possibilis lehrt Baco mit den Früheren, dass er die „Species" der Dinge aufnehme, um sie mittelst der Erleuchtung von Seiten des int. agens in ihrem abstrakt-begrifflichen Inhalte bewusst zu haben, nur dass ihm (s. o.) der letztere seinem Wesen nach (per essentiam) von jenem getrennt ist[27]). Von der Annahme dieser übernatürlichen Erleuchtung aus gestaltet sich ihm die Lehre von der Erkenntniss des Uebersinnlichen zu einer siebengliedrigen Stufenreihe, in welcher die wissenschaftlich-rationalen Inhalte die unterste, das ekstatische Schauen überirdischer Herrlichkeiten die höchste Stelle einnehmen.

Wie später bei Duns, so erscheinen endlich schon bei R. Baco Intellekt und Wille nicht als zwei getrennte Kräfte, sondern als verschiedene Bethätigungen einer und derselben. Es wäre sonst, wie er sagt, unbegreiflich, wie jener diesen erregen könnte, eine

---

Früheren (Op. maj. V, 1; 1, 2. Werner a. a. O. 484. vgl. Gesch. d. Psych. I, 2 S. 431). Die Annahme von Species behält er bei, wenn er auch, wie oben gezeigt ist, Wesen und Entstehung anders auffasst.

[25]) Zu den neun primären Sensibilien (Licht, Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, Wärme, Kälte, Trocknes, Feuchtes) kommen noch zwanzig, die unter Vermittlung derselben zunächst durch den Gemeinsinn apperzipirt werden (Entfernung, Lage, Körperlichkeit, Figur, Grösse, Bewegung, Ruhe, Reinheit u. dgl., Schönheit und ihr Gegentheil, Aehnlichkeit, Verschiedenheit, Schatten, Durchsichtigkeit u. a.). Op. maj. 193. Werner 482f. Vgl. ob. II S. 417 (Alhacen).

[26]) Werner a. a. O. vgl. Gesch. d. Psychol. I, 2 S. 431.

[27]) Op. tert. Kp. 23 S. 75 Brew.

Schwierigkeit, über welche theologische Spitzfindigkeiten zum Begriffe der Freiheit nicht hinwegzuhelfen vermöchten[28]).

R. Baco ist, was die Entwickelung der Psychologie betrifft, der Zeit wie der Sache nach der unmittelbare Vorgänger des Duns Scotus. Eine Charakteristik der scotistischen Psychologie hinsichtlich ihres Unterschiedes von der thomistischen habe ich an anderer Stelle[29]) zu geben gesucht. Zu einer Darstellung ihres Lehrgehaltes im Einzelnen wird sich voraussichtlich später, hier oder anderwärts, Gelegenheit finden.

---

[28]) Comm. not. 4, 18. Charles 229.

[29]) Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. N. F. B. 94, S. 161 ff. — Vgl. die Vorbemerkung, Archiv I, S. 375 f.

X.

Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière, nebst Briefen Sorbière's, Mersenne's u. Aa.

Herausgegeben und erläutert

von

Ferdinand Tönnies in Kiel.

Ohne dazwischen liegende Antwort ist wie es scheint der folgende Brief abgesandt worden, datirt Hagae Com. Kal. Septembr. 1646. [Extr.]

Clarissimo viro D. D. S. S.

VII) En tibi Epigramma quod in Effigiem tuam adornavit Henricus Bruno Ephorus Hugeniorum literatissimus et nominis cultor tui inprimis, quae postrema virtus communis illi cum omnibus bonae mentis et solidae eruditionis amantibus; quis enim Musas hodie colit qui quantum praestiteris et quotidie ad promovendas artes ignoret? Utinam diutissime, et in firmissima valetudine Lutetiam, ornamentum Galliae, ornes quo te adeat semper Oraculum undiquaque curiosorum hominum coetus ille doctissimus. Ego Leydae pedem figo. . . .

Aus einer Erwähnung in demselben Briefe ergibt sich, dass Hobbes auch mit dem *P. Rivet* correspondirt hat. Bald hernach berichtet S. über die bevorstehende Ausgabe an den berühmten Pariser Arzt *Guy Patin,* welcher zum Umgange Mersenne's gehörte und später den Hobbes in einer Krankheit behandelt hat, worüber

eine originelle Erzählung in den interessanten französischen Briefen Patin's erhalten ist.

VIII. Sorb. an Guy Patin Lugd. Bat. Id. Octobr. 1646 . . . . Hobbium De Cive edi curo cuius incomparabilis viri Elementa totius philosophiae avide expecto et ut ad me transmittat urgeo. Vereor ne jam Aulae implicitus et Principi Walliae admotus minus otii operi perpoliendo habeat. Nisi hominem iam noris quaeso ne pigeat te adire. Vir est vetoribus par, et cui unicum video conferendum ἄριστον τε φύσεως καὶ κόσμου — magnum illum Gassendum.

Auch ist die hierauf erfolgte Antwort Patin's erhalten d. Paris Kal. Dec. 1646, — worin die Stelle „Librum D. Hobbii De Cive antehac vidi et probavi, praesertim ubi libere loquitur: audiveram illum in Physicis totum inpendere, quae an aliquando prodibunt incertus sum. Hominem de facie non novi, efficiam posthac per P. Mersennum mihi amicissimum ut ei innotescam.

Sehr interessant ist nun die Antwort des Hobbes auf *VII* wegen des Schluss-Absatzes der sein Verhältniss zum Prinzen von Wales angeht.

3. Thomas Hobbius Samueli Sorberio suo s.

Clarissime charissimeque Sorberi, cum a te ad Martellum nostrum diu nullae literae venissent cogitabam mecum modo Typographum rescripsisse, modo folium aliquod libri vel annotationum interiisse. Nam de valetudine tua et tuorum nolui; de conatu tuo non potui dubitare. Sed quidquid erat impedimenti, cum nescire moleste ferrem, rogavi D. Martellum ut de ea re ad te scriberet. Id quod nunc factum nollem. Accepta enim Epistolâ tuâ, tantas tibi gratias debere me sentio ut querelarum paeniteat et pudeat, si tamen ille quicquam quessus est, nam rogavi ut quaereret, non ut quereretur.

Literas tuas ad D. Gassendum et P. Mersennum (una cum Epigrammate Dⁱ Bruno) illis curavi tradendas.

Quod attinet ad folium impressum quod misisti, valde mihi placet et character literarum, et volumen, neque erratum typorum quod alicuius sit momenti, ullum reperio, praeter unum (sed magnum) pag. 1472 ubi pro *Duritas* ponitur *Claritas*. Dixi conclusionis

Duritatem praemissarum memoriam expellere: id quod verum est. Contra fuisset si dixissem *Claritatem*. Duae illae voces scripturam habent fere similem: propter quam causam, et quia forte putabat typorum compositor vocem hanc *Duritas* non esse latinam (nam saepius dicitur *Durities*) factum est ut pro claritate accepta sit. Vox *duritas* latina est et Ciceroniana, cum sermo sit de dictis duris, quamquam de corporibus duris *Durities* potius usurpatur.

Quod scribis te sedem Leydae fixurum, vehementer gaudeo, cum tui causa qui conversabere cum doctissimis viris, tum mei qui amicis meis illic euntibus quo gratum facere possim tua ope habiturus sum. Scripsi nuperrime (ante tamen quam acciperem literas tuas) ad Comitem Devoniae patronum meum cui filius est sex [*sc. annorum?*] et unicus, ad quem instituendum opus est viro; ex tua, Gassendi Martelli commendatione cognovi esse D. Du Prat, si ille conditionem merito eius convenientem [*cupiet?*], enitar quantum possum, utriusque causa ut se Lugduno Londinum transferat.

Quod mihi de praesente loco gratulatus sis, agnosco benevolentiam tuam. Sed cave ne eam rem majoris putes esse quam est. Doceo enim Mathematicam, non Politicam. Nam praeceptis Politicis quae habentur in libro qui inprimitur, imbui illum, ipsius aetas nondum sinit, et judicia eorum, quorum consiliis aequum est regi illum, semper prohibebunt. Si quid ego diuturno officio gratiae apud eum collegero, scias me eo usurum omni, non tam ad meas quam ad amicorum meorum commoditates, et ad tuorum quoque si aliquos commendaveris. Sed multum sperare neque humilitas mea neque aetas patitur. Vale Charissime Sorberi, et ama Tuum Th. Hobbes. Dab. S. Germ. Octob. 4. 1646.

— Sorbière schreibt wiederum mit Probesendungen von Leyden aus, pridie Kal. Nov. 1646.

X. Clariss. Viro Th. Hobbes S. S.

Heri tuas accepi 4° Octobris datas juxta quas curabo ut in Indice Erratorum Typographi nisi aliter fieri possit, emendetur illa pagina 14 *duritas*. Gaudeo autem tibi editionis formam et characterem literarum probari. Habes hic iterum specimina quae plura non mittam nisi ita significes gratum donec librum integrum sed alia

via commodiori transmittam. Bruno carmina in librum tuum dedit, atque in Iconem tuam quam aere incidi curassem si formam in 4° Typographus retinuisset. Additur ea caeteris operibus tuis quae avide expeto et expecto. Utinam D. Gassendus suarum partem tradat quibus nullum iam a Morinis periculum. . . . . . .

Mit dem Briefe *X* muss der folgende des H. sich gekreuzt haben, der auf *VI* und wie es scheint auf einen nicht erhaltenen späteren Bezug nimmt worin aber vielleicht nur Proben gesandt waren.

4) Th. H. S. S. suo.

Amice clarissime, accepi iam duo a te Epistolas in quarum priore quam acceperam ante dies circiter viginti, folium primum incluseras, atque etiam duas Epistolas, alteram ad R. P. Mersennum alteram ad D. Gassendum, quas ambas illis dari curavi diligenter; et statim rescripsi. In posteriore accipio nunc tria simul folia prima cum literis ad DD. Martellum et Prataeum quas ad eos jam transmittam. In superiore mea Epistola notavi erratum typorum unum pag. 14 l. 2, nempe *Claritas* pro *Duritas*. In secundo folio noto jam duo alia magni momenti, quaeque sententiam corrumpunt, pag. 48 lineis 19 et 23 nimirum vox *quaerere* lin. 19 et vox Ergo linea 23 quae ambae delendae sunt, nam illis stantibus sensus nullus est, deletis optimus est. Nescio quomodo voces illae irrepserint, aut quia periodus longa non satis a typorum compositore comprehendebatur, illi visum est locum sic emendare, aut ego redigendo illum locum ita putavi emendandum esse, cum non esset opus, nam in exemplari impresso Parisiis illae voces non sunt. Video periculum magnum esse ne in aliis quoque locis similiter erretur, cum neque mea scriptura satis distincta sit[1]. neque ego neque tu praesentes simus; sin accidat ut reliquum libri sine magnis mendis impressum fuerit, non gravabor meis impensis paginam illam 48 cum adhaerentibus denuo imprimere. Alioqui corrigenda sunt errata, et ante initium libri in conspectum danda sunt, ut ab ipsis lectoribus corrigi possint. — Expecto iam ut Physica

[1]) Hieraus geht hervor, dass nicht der gedruckte Pariser Text der neuen Auflage zu Grunde gelegt wurde, sondern ein geschriebenes Hand-Exemplar.

Regii Parisiis venalis fiat; etsi enim de spe mea verba illa (*copie de celuy de M. des Cartes*) aliquantum detriverint, cupio tamen videre quid sit cuius causa librum illum tanta fama antecessit. Agam quantum potero cum D. Gassendo ut quicquid imprimendum habet vobis transmittat, sed agam cum fuero Parisiis, id est, ut opinor circa medium Novembrem; quamquam si in ea re tuis literis non moveatur, minus movebitur sermone meo.

Nil aliud occurrit quod scribam, nisi ut gratias agam tantis officiis tantaque benevolentia dignas; quod est omnino impossibile; crede tamen animum mihi esse gratissimum amantissimumque tui, etsi non sum ita blandus ut ad millesimam partem blanditiarum quae sunt in Epistolae tuae fine attingere possim. Jamais homme ne receut si grand compliment que vous m'avez fait; mais je ne le reuoy point, neantmoins je vous en remercie. Vale. Tuus Thomas Hobbes. St. Germ. Oct. 22. 1646.

Eine kurze Antwort auf *X* schliesst sich sogleich an:

5) Th. H. S. S. s.

Domine clarissime, amicissime. Accepi heri literas tuas datas pridie Kał. Nov. atque unâ duo folia, in quibus erratum est nullum, praeterquam quae ipse in margine correxisti levia; consentio tibi ne alia mittas donec totus liber impressus sit. De icone incisâ gratias tibi ago, et ne libro praeponatur facile patior. Epistolam tuam ad Prataeum ferendam cras dabo. Martellus noster Montalbani est, scripsit inde ad me semel, exierat Parisiis circa finem Septembris. Do ad eum literas hodie in quibus id quod de illo ad me scripseras, insero. D° Gassendo salutem tuo nomine dixi hodie; in morbum a quo paulo ante convaluerat, rursus ceciderat, nunc autem rursus convalescit. Conveniendi Mersennum et salutem tuam ei impertiendi mihi St. Germanum repetenti tempus non est. Faciam proximo tempore; ab initio Decembris usque ad Festum Paschalis futuri sumus Parisiis, illic si Prataeum tuum convenire potero, amicitiam cum eo facere conabor. Cura ut valeas.

Parisiis die II° Novemb. 1646.

Tui amantissimus
Thomas Hobbes.

Das Jahr ging zu Ende ohne das fertige Büchlein zu bringen. Es scheint im Januar 1647 herausgekommen zu seyn, wovon aber der endlich ungeduldige Verfasser noch am Ende des folgenden Monats keine Kunde hat.

6) S. S. suo Th. H. salutem.

Mi Sorberi dilectissime, quo diutius jam quam meum desiderium atque amicitia tua requirebat scribendi ad te officium praetermiserim, causa est tua epistola ultima quâ admonebar ne librum meum amplius foliatim expectarem sed totum simul viâ aliquâ quae videretur tibi commodissima. Illud igitur de hebdomade in hebdomadem expectans nolui crebris literis videri flagitare quod sciebam te quam primum fieri posset sponte facturum. Nunc cum tres menses elapsi sunt ex quo impressio libelli tantuli finiri poterat, cumque amicus tuus Dns Musart, operam suam in mittendis ad te his literis ultro mihi obtulit, praetereunda commoditas ea non videbatur. Itaque te oro ut si quid impressioni oblatum impedimentum sit, certiorem me facias. Tuorum denique erga me officiorum cumulo hoc addas ut rescribas, tum ut quando liber ille expectandus sit, tum quod me amare non desisti certo sciam. Mersennus et Gassendus te salutant beneque valent. Te bene valere et cupio et spero.

Parisiis Feb. 28. 1647. Tui amantissimus

Thomas Hobbes.

Ad Martellum nostrum scripsi saepius, nihil rescribit, neque ubi sit neque an sit scio.

Inzwischen hatte Sorb. wie er wenigstens sogleich versichert, das Seinige gethan. Es scheint, dass mehrere seiner Briefe und ein gebundenes Exemplar des Buches, das er nach Paris einem Reisenden mitgegeben haben will, verloren gegangen sind (wobei allerdings auffallend ist, dass von jenen Briefen auch in unserer M. S. Collection die sichtlich, soweit die eigenen Briefe des S. in Betracht kommen, auf gleichzeitig genommenen Copieen beruht, keine Spuren übrig sind; jedoch bin ich hierüber auch nicht völlig sicher, da ich keine Zeit gehabt habe, genauere Aufmerksamkeit darauf zu wenden). Schon am 1. Februar hatte er an den Kopen-

hagener Arzt *Thomas Bartholinus* (einen vielseitigen und fruchtbaren Schriftsteller seiner Zeit) über die Herausgabe als eine vollendete berichtet:

XI) „Hobbii de Cive edi curavimus ut eliceremus quae vir ille admirandus circa Naturam mittere pollicitus est. Nam quae Cartesius et Regius emiserunt non omnibus satisfaciunt et cum tenuitate fili Operisque admirabilis [*h. e.?*] quoad usum tamen et rerum veritatem frivola et inania apparent.“

Erst mehrere Wochen später schreibt er wieder nach Paris, und zwar unter dem gleichen Datum an Hobbes und an Mersenne; indem er für jenen den ersten Bogen, das Titelblatt und Bildniss des Autors, mit der Unterschrift die ihn als Lehrer des Prinzen bezeichnet, beilegt. Hierdurch wurde nicht geringer Sturm erregt. Beide Empfänger antworten sogleich und im gleichen Sinne.

XII) Sorb. an Hobb. Lugd. Batav. IV Nonis Martis 1647.

Viro Nobilissimo Sapientissimoque D. Th. H. S. S.

Mirum est Vir Clarissime, te nullas a nobis dudum Epistolas, neque illud ipsum Exemplar libri tui accepisse quod compactum tradidi 29° Januarii nostrati cuidam Lutetiam transituro. Habeo penes me alia 20 Exemplaria incompacta quae soluta glacie Elzevirius Leydensis sarcinis suis addit et ad te mittet per Petitum viduae Camusatae generum. Ecce interea folium primum, titulum et effigiem tuam minus bene tamen expressam continens.

Brunonis nostri versus desunt quos in aliis habebis. Caeterum libri tui tam multa jam distracta sunt Exemplaria, ut Typographus reliqua opera tua summopere expectet; quae igitur adfecta habes rogo te mittas quamprimum. Vale vir maxime et nos ama semper.

XIII) Sorb. an Mers. IV Nonis Martiis 1647.

Scribo ad D. Hobbium quem velim horteris ut ad nos opera sua reliqua transmittat. Ante mensem misi ego per amicum quendam libri sui Exemplar unum quod viginti alia propediem sequentur; miror non accepisse. Nollem indicasses D. Riveto iteratam Editionem me procurasse; Professorii isti Viri qui insueta aliqua familiam ducere gestiunt, nova libenter non adiunt neque

γηράσκουσι διδασκόμενοι — quibus ut corporis mole crescendi, ita discendi aetas praeterlapsa videtur.

7) Eruditissimo viro D. Samueli Sorberio Amico sincero suo Thomas Hobbes.

Literas tuas, vir clarissime, datas Lugduni Batavorum 4° Nonas Martii, accepi traditas mihi a Mersenno una cum primo folio in quo est imago mea. Quam quidem certo scio a te optima in me voluntate libro praefixam. Veruntamen ita se res habet, temporaque ejusmodi sunt, ut magno emptum vellem ut vel praefixa non esset, vel saltem subscriptio illa Serenissimo Principi Walliae a studiis praepositus sublata exculpta vel abscissa esset. Primo enim, id quod est maximum, qui hodie rerum Angliae potiuntur, causas omnes quibus Stirpem Regiam in invidiam apud plurimos conjiciant, undiquaque sedulo conquirunt atque arripiunt. Cum ergo viderint doctrinae civili adeo ab opinionibus fere omnium hominum abhorrenti praeferri nomen ejus, jactabunt se inimici magnifice, et otium odiose in eo quod quale Imperii jus expectat arrogaturusque sibi sit, jam nunc videtur praemonstrare. Quare quicquid inde mali eveniat, vel evenire posse praetendi potuit ab illis qui in Aula Principis omne peccatum meum interpretationibus et Scholiis suis inflammare parati sunt, id omne cum meo summo dedecore ineptiae et vanae gloriae meae imputabitur. Secundo hoc titulo reditus meus in patriam, si me quando redeundi voluntas ceperit, praeclusus est, nec cur redire non velim si liceat quomodocunque pacatâ Angliâ non video; non sum enim Praeceptor Principis Walliae, nec omnino Domesticus (quae causa tertia est quare nollem titulum illum subscribi) sed qualis quilibet eorum qui docent in mensem, itaque mentitum me esse dicent prae ambitione qui mihi male volunt, sunt ii non pauci. Doleo ergo tot Exemplaria jam emissa divenditaque esse. Sed quia id corrigi non potest, demus quaeso operam ut ab iis Exemplaribus quae apud Elzevirios reliqua sunt, Effigies vel Inscriptio, mallem utraque, quamprimum tollatur, idque priusquam ulla in Angliam transmittantur. Hoc ab Elzeviriis vel prece vel pretio impetrandum est, pretio si videbitur liber minoris venalem fore sublatâ imagine vel inscriptione, quod non credo, sed tamen pretio si necesse est. Agam

interea hic cum Petito Bibliopola ut eam tollat ex suis si quae habuerit (nondum enim allati sunt 21 illi libri quos scribis esse in Sarcinis Elzevirianis, neque venit ille cui tradideras librum compactum), et scribam ad Bibliopolam quendam Londinensem Amicum meum, ut idem fieri curet, si quae istic Exemplaria venalia esse contigerit. D. Brunonis benevolentiam gratissime amplector, neque in votis quicquam magis habeo quam ut officio meo officia ejus mereri possim; tamen hoc tempore nullos versus libro praeponi volo quos non ante viderim, tum ne, quod animo et ingenio factum est bono, temporibus fiat mihi non bonum, tum etiam ne aviditas gloriae illius in testimonium ducatur, tanquam etiam indebitum illum titulum cupiverim Praeceptoris Principis. Non est in toto hoc negotio quod meâ culpâ admissum est cui status rerum nostrarum minime cognitus erat. Est quod a te corrigi possit, et propterea quod te oro obsecroque, nimirum id quod dixi anta, ut quamprimum hanc acceperis Epistolam, Elzevirium Lugdunensem convenire velis, atque impetrare primum ab eo ut ex illis quae ipse habet Exemplaribus Effigiem tollat, deinde per eum ut frater ejus qui est Amstelodami, idem faciat, vel si quo alio modo desiderium meum hac in re adimplere possis ut id facere velis. Molesta est haec Epistola propter materiam, non faciam ergo ut molesta quoque sit prolixitate. Nihil addo nisi ut valeas, meque adhuc, ac nunc quum maxime opus est, ames. Tui amantissimus Thomas Hobbes. Parisiis 22 Martii 1647. Mersennus et omnes amici nostri permagni dicunt interesse et mei et Principis Walliae ut inscriptio vel potius tota Effigies tollatur. Si ut fiat opus sit pecunia non nimis magna, solvam libenter. Iterumque vale.

Mersenne bestätigt seine Zustimmung durch den eigenen Brief, der schon einen Tag früher abgefasst war und ernste Vorwürfe gegen den voreiligen Editor richtet.

XIV) Mers. an Sorb. Parisiis 21 Martii qui suavissimam auram nobis attulit 1647. Iterum scribo cum Domino Hobbes V. C. qui maxime dolet quod ex tuo sensu curares insculpi praeceptorem et sub effigie. Unde possis imposterum excludere nil absque auctoris consensu inserendum; sed etiam peccatur si post titulum cum ima-

gine sequens pagina titulum habet libri cum auctoris nomine, et eulogio praeceptoris, hoc eulogium penitus tollatur. An vero nobis etiam puta mihi et Gassendo infelix illud officium praestiteris ut nostrae literulae laudatoriae insertae fuerint, dubito; diu est quod te oraverim ne id fieret; quid enim [*unleserlich*] ut quod de Religione dicitur contra nostrum sensum nostramque fidem, probaremus? Vide ergo ut si hoc imprudenter factum esset, rescindatur; quanquam vix tantam imprudentiam imputare velim, qui enim corporum saluti quotidie invigilas, qui vitae principium tollas . . . M. kommt im Verfolge noch auf mehrere Bücher zu reden. Er räth dem S. von Holland aus eine Weltumsegelung zu machen oder einen Anderen dazu zu überreden. Für die Familie müsse die Respublica sorgen. Schliesst dann wie folgt: Video te non delectari Philosophia Cartesiana, non miror; quam sit enim sublimis, et quot ex Mechanices principiis quadrat, vix credas; postque more Euclidaeo demonstrari poterit. Quid tunc dices? Scio Stylum latinum elegantem tibi esse cordi. Margaritas mihi quispiam tribuet sive in arca papyraea sive eburnea [?], pluris faciam quam lapides pretiosos in aurea vel eburnea. Vale, vir clarissime, meque tui credas obsequentissimum Mersennum.

†) In diesem Briefe scheinen einige Fehler zu seyn. Wer je die Handschrift Mersennes gelesen (welche, wie aus der Einleitung hervorgeht, mir nicht vorgelegen hat), weiss dass daraus richtig zu copiren nicht leicht und daher, dass es dem damaligen Abschreiber völlig gelungen sey, nicht sehr wahrscheinlich ist Auch ist in den übrigen Mersenne'schen Briefen eine Unordnung. Ein früheres Verbot (worauf er hier sich bezieht) gegen den Abdruck seines Empfehlungsbriefes ist nämlich erhalten, aber an einer falschen Stelle, nämlich als *P. S.* zu einem Briefe, welcher das Datum trägt 5. Nov. 1646, seinem übrigen Inhalte nach aber die Antwort auf einen Sorbière'schen Brief vom 4. October 1647 ist; während für das *P. S.* allerdings das Datum passen würde, da es gegen Ende des J. 1646 geschrieben seyn muss. Es lautet: Spero futurum, Vir Aesculapie, ut me doceas quandonam profecta erit Libri Hobbici editio, et quid sentias de libro novo Regii medici quem hic nondum vidimus. Quaero vero caveas ne verbulum Epi-

stolae quod miseram in gratiam libri De Cive, imprimatur, quippe quod libro nil prodesset, mihi plurimum nocere possit. Quid vero egregium ad Editionem paretur apud vos, idem in universa Hollandia monebis. (Auch in diesem letzten Satze scheint mir eine Corruptel zu stecken.)

Sorbière der d. d. VI Kal. April 1647 an einen gewissen *H. Born* geschrieben hatte:

XV) „Hobbii librum ad te mitterem nisi folia dum excuderentur Elzevirius misisset. Ab autore expectanda jam sunt alia jucundiora in quibus labi et (deviare?) minori periculo poterit" — antwortet Mersenne mit einem Entschuldigungsschreiben sub XVII Kal. Maj. 1647.

XVI) Magno redemptum vellem Vir Reverende ne typographus titulos D. Hobbii exprimere voluisset, at honoris id causa factum, neque in suspicionem cuiquam nostrum venit rem fore noxiam Auctori, quamvis ne grata omnino esset Viro modestissimo et supra omnem laudem posito dubitarem. Verum nescit vox missa reverti et scriptum scriptum est ut vix ulla diligentia emendari queat. Non tamen ea sunt metuenda mala quae nimia vos sagacitate praevidetis, neque enim tam bene cum rebus humanis geritur ut nunquam secus eveniat quam sit a sapientibus omnino constitutum. Epistolae nullae praemissae sunt tuae neque D. Gassendi [2]), quem absit tam leue

---

[2]) Ob diese Briefe wirklich in der ersten Ausgabe nicht gestanden haben? ich bin jetzt nicht in der Lage darüber Gewissheit zu geben. Eine Ausgabe von 1647 ist allerdings in meinem Besitze, darin sind die Episteln wie in allen übrigen mir bekannten enthalten. Vielleicht ist aber dies ein Exemplar der zweiten Auflage die wie wir sogleich sehen, noch im gleichen Jahre gedruckt wurde? Aber dann wäre es um so auffallender, dass die Empfehlungen wider das ausdrückliche Verbot wären aufgenommen worden. Sonderbar ist auch dass der Briefsteller so lange nach der geschehenen Publication noch nicht anzunehmen scheint, dass ein Exemplar in den Händen des gelehrten Mönches sey. Die dritte Auflage scheint erst 1657 herausgekommen zu seyn, das war nach Mersennes und Gassendis Tode, daher der Verleger wol auf eigene Verantwortung den Abdruck wagen konnte. Im Uebrigen aber weiss ich keine Erklärung, wenn man nicht vermuten darf, es seyen die Briefe (welche in der Duodez-Ausgabe immer 4 Seiten einnehmen) in einem Teile der ersten Auflage, um die beiden geistlichen Herren zu beruhigen, unterdrückt worden, die 2. aber unverändert in die Welt hinausgesandt, in der Erwartung,

peccatum nostrum averteret quo minus quid curae nostrae committere vellet; ero enim in posterum cautior et ab operibus supererogationis diligenter abstinebo. Caeterum miraris me non delectari Philosophia Cartesiana, at magis mirantur alii te non pluris facere solidam et eruditam Philosophandi rationem Hobbiorum et Gassendorum, prae quae mihi quidem sordent levia et inania, licet ingeniosa, Viri Nobilis et laude sua digni, somnia. Quaeso enim te qui alias Fluddum ipse exagitasti, et exagitandum praebuisti summo Viro, nihilne in verticibus illis et in illa materia striata reperis quod naenias Fluddanas sapiat? — sed impenso delector si quis nitide, verbis propriis, ordine probo, res inauditas, et scitu dignas enarret, quo more solent Phoenices illi duo Gassendus et Hobbius mortalium sapientissimi.

Die nächsten Briefe, welche Sorb. an Hobbes richtete, haben diesen während seiner schweren Krankheit erreicht, welche ihn dem Tode nahe brachte (*v. G. C. Robertson Hobbes p. 63*). Der erste enthält nur Begrüssungen und Complimente:

XVII) Clariss. Viro D. Th. H. S. S.

Haec ad te post quadrimestre silentium scribo, Vir Summe, ne me tui vel potius officii mei oblitum putes. Nihil per id tempus literarum dedi qui vereor ne multa vel intempestiva scriptione molestus fiam, at velim tamen aequi bonique consulas si ter quaterve singulis annis testatum faciam quantum te semper colam, et una affectûs in me tui non imminuti symbolum aliquod efflagitem, rogitemque insuper quomodo valeas, quousque opus illud tuum produxeris, quandonam vel totum vel partem missurus sis, quando nos beabit D Gassendus operum suorum Editione, quomodo clarisssimum Caput valeat et nostri meminerit. Quid de optimo Martello audiveris et quae talia te uno certiorem faciente nescire possum. His igitur ut nunc brevi Responso satisfacias te summopere obsecro, Vir Summe, et ut me amare pergas. Vale. Lugduni Batavorum 12° Augusti 1647.

---

dass kein Exemplar davon jenen vor die Augen kommen werde. Jedoch glaube ich eher, dass die obige Stelle im Originale anders gelautet hat, worauf auch das folgende Zugeständniss eines leichten Vergehens gegen Gassendi hinzuweisen scheint.

In einem späteren Schreiben, dessen Datum ich nicht habe, das aber wol in die Mitte des Septembers gesetzt werden darf, teilt er mit, dass die erste Auflage des *De Cive* vergriffen ist.

XVIII) Heri adfuit nobis Elzevirius Typographus tuus, qui rogavit ut significarem tibi nulla superesse amplius libri Tui Exemplaria, cum tamen undique centena ab ipso expectentur; itaque cogitare se de nova Editione adornanda, cui siquid inserendum demendumve optares, posses mihi significare per Tabellarium vel per amicam mittere occasionem; quâ etiam vellem utereris ad Partem aliam Operum tuorum quam adfectam habebis tradendam, immo et ad ea quoque nobis procuranda quae D. Gassendus fidei et diligentiae nostrae committere vellet. Urge quaeso virum illum amicissimum ne tamdiu expectatione scriptorum ejus torqueremur.

Nachdem er vergebens einige Zeit auf Antwort gewartet haben mag, wendet sich Sorbière an den immer regen Vermittler Mersenne, um wegen der neuen Auflage, wie auch wegen der Werke Gassendis zu mahnen. Dieser Brief, d. 18. Octobr. 1647 schliesst mit interessanten Beziehungen auf Baco und Descartes.

XIX) Sed, quaeso te, an unquam vidisti Versionem latinam Sylvae Sylvarum Verulamii[3]); dignissimus est liber cui vertendo incumberet vir aliquis doctus. Versionem Metaphysicae D. Cartesii habeo et valde probo si demas Epistolam qua respondere se dicit dixisse nostro Gassendo, sed quam jejune. Gaudeo non esse cur temporis amplius momentum terat vir incomparabilis in nugis illis exagitandis. Utinam vero Exercitationem faceret in Physicam Cartesianam ad instar illius quam tui gratia in Fluddanam philosophiam concinnavit. Praestat tamen ut edat Opera illa immortalia quorum expectatio mire me torquet. (Unter dem gleichen Datum erging ein neuer Mahnbrief an Hobbes, sowohl wegen der neuen Auflage, als wegen seiner übrigen „heiss ersehnten“ Werke.)

---

[3]) Vermutlich ist es Elzevier, der diese Frage stellt, und im folgenden Jahre eine solche Uebersetzung in Verlag genommen hat. Ich hatte bei einer früheren Gelegenheit die Meinung ausgesprochen, dass dies die erste lateinische Uebersetzung der Sylva Sylvarum sey; was von G. C. Robertson bezweifelt wurde, aber durch obige Frage bestätigt zu werden scheint.

Mersenne antwortet am 5. November und berichtet über ihres gemeinsamen Freundes Erkrankung.

XX) D. Hobbius per duos aut tres menses in vico S. Germani vulgo des Prés cum morte contendit, iam ambulare incipit aliquantisper, ad quem ut ad Prataeum tuas literas misi. —

In demselben Briefe verteidigt er aufs Neue den Descartes; Sorb. habe ein Gift gegen diesen und wolle ihn *pro virili parte* herabdrücken, „quem tamen te me et innumeris propemodum doctiorem Philosophum ita scio ut quolibet sacramento firmare audeam". Und ferner: „Vis Gassendum provocare qui nuper cum Cartesio sanctam amicitiam inivit[4])".

---

[4]) Diese Versöhnung pflegt sonst in das Jahr 1648 gesetzt zu werden. V. Bouillier Histoire du Cartésianisme I p. 225, nach Baillet Vie de Desc. t. II p. 142. Noch in einem anderen Briefe Mersennes an Sorb. liegt mir eine entschiedene Verteidigung Descartes' gegen jenes des Gassendisten nimmer müde Angriffe vor. (Dieser Brief trägt in der Sammlung das Datum Kal. Maj. 1647, ich glaube aber nach dem Zusammenhange der oben mitgeteilten nicht, dass es genau richtig ist.) Darin heisst es: „Unica est in fide veritas, in Scientiis unica; nemo sanus ullam respuit; ille (scil. Cartesius) utramque amplectitur. Sunt qui dicant eum in ea esse opinione ut omnia sciat; novi contrarium qui saepius fassus fuerit haec aut illa nescire quae proponebam, ausimque illum, juxta varia mea experimenta, [contendere?] doctissimorum virorum esse modestissimum quanquam doctissimum." Und dieser Brief hat folgenden merkwürdigen Schluss: „Scias me hanc Epistolam coram Hobbio nostro legisse eamque calculo suo approbasse. Addo tam parum eum a principiis Cartesianis distare, ut id discernere ad solos Lynceos attineat, quod et de Gassendianis principiis fere crediderim." Es versteht sich, dass Mersennus wie alle einsichtigen Zeitgenossen — und er war es, der den Desc. am genauesten kannte, seine Bedeutung wie wir sehen, mit Schärfe erkannte — die mechanische Physik oder wie er sonst wol sich ausdrückt, die grosse Unternehmung, alles *per motum localem* zu erklären, als das Hauptstück des Descartes'schen Philosophirens betrachtete. Er hat den Sorb. nicht bekehrt (s. auch Bouillier I p. 540 f. aus dem Buche *Sorberiana ou bonmots etc. de M. Sorbiere*); obgleich dieser in seinem nächsten Briefe einen anderen Ton anschlägt. Unter dem 23. December 1647 spricht er seine Freude aus über des Hobbes' Genesung, und dass nun die Vollendung von *De Corpore* binnen Kurzem zu erwarten sey; ebenso dass die Ausgabe der Commentare Gassendi's bevorstehe. Dann lässt er Descartes gelten als den „Dritten im Triumvirat". „Eruditionem antiquam — ruft er aus — judicium subactissimum, puram castigatamque dictionem, perspicuitatem et involucris liberam philosophandi rationem amo in Gassendo et Hobbio, acumen [?] omnium rerum causas

Einige Wochen später konnte der Genesende selber eine neue Mitteilung geben.

8) Eruditissimo Praestantissimoque viro Samueli Sorberio Thomas Hobbes S. P. D.

Literas tuas datas quarto die Octobris accepi hebdomade proxime superiore. In qua quoniam libri mei editionem alteram Elzevirium cogitare scribis, ecce mitto tibi inclusum in hac Epistola folium in quo quid mutatum esse vellem annotavi. Nihil autem in eo folio continetur praeter Errata quaedam prioris impressionis,

investigandi nobilem conatum in Cartesio laudo et veneror." Ein endliches Urteil hören wir aber in einem (gleichfalls ungedruckten) französischen Briefe, welchen Sorb. am 10. März 1650 vom Haag aus an Salmasius (Mr de Saumaise, coner du Roy en ses conseils d'Estat et privés) richtete, nachdem Desc. am 11. Februar gestorben war. „Mais qu'est ce que ie entends que Monsieur Descartes s'est laissé mourir à Stockholm? il y aura une grande consternation au Parnasse, s'il en faut juger par celle que j'ay remarquée en quelques esprits de cette cour qui estoient de sa secte. Veritablement ie le regrette; mais ie ne tiens pas avec cux que tout le bon sens du monde soit mort quand et luy, ny qu'il ne nous reste des personnes qui peuvent plus heureusement que luy travailler à la descouverte des secrets de la Nature, *qui quid sit pulchrum quid turpe, quid utile quid non, Plenius ac melius nostro Cartesio dicent.* Dieu nous garde le bon Mr. Hobbes et l'admirable Mr. Gassendi, duquel ie souhaitterois avec passion que vous eussiez desja veu les doctes et judicieuses Animadversions. Si cet ouvrage avoit desja votre approbation, je vous dirois à quel tittre je le mets. Mais je ne veux rien définir que par votre jugement. Pour nostre defunct, je vous advoue que ce peu que je scay de Mathématiques, me le fait recognoistre l'un des premiers hommes du Monde en Algèbre et en Géométrie, et je l'ay ouy renommer pour tel a Roberval, Bonnel, Hobbes et Fermat, qui sont des plus grands maistres. Mais quand il s'est meslé de Physique il n'a pas mérité la mesme louange; quoyque les demi-curieux le luy ayent donnée. Ils se sont laissés surprendre à quelques lignes, et ont jugé à cause qu'ils voyoient des figures, et que les Mathématiques qui en usent, sont certaines, que tout ce qu'il disoit, estoit autant de démonstrations. Mais en cela ils se sont abusés, selon mon aduis, aussi bien que ce subtil Philosophe; qui n'a pas assez consideré qu'il n'en est pas de la science naturelle de mesme que des Mathématiques, dans lesquelles il est permis de supposer des choses fausses par ce que leurs suppositions n'apportent aucun inconvénient, et qu'elles sont au contraire fort commodes aux démonstrations qui en sont tirées; là ou dans la Physique on procède un peu plus grossièrement; on ne raisonne pas sur des abstractions, mais sur les expériences des sens, ou sur des choses un peu plus grossières ou plus palpables que ces estres auxquels il faut qu'un grand effort de l'imagination donne quelque réalité. . ."

non enim habeo quicquam quod addam aut demam. Aliam partem Philosophiae Elementorum nondum paratam ullam habeo; nam circa medium mensem Augusti in febrem incidi gravissimam et continuam, ita ut non modo corpore aeger, sed etiam mente laesus, neque Amicos qui me visebant, lecto astantes recognoscere potui. Febris ea in lecto me detinuit per hebdomadas sex, postea abiens erupit in Apostemata quae hebdomadas quatuor alteras lecto me affixerant, postremo sanatis Apostematibus supervenit Ischiadica eaque maximis cum doloribus. Nunc autem aliquanto me tractat mitius, sinitque ut animum ad amicorum res convertam aliquando. Per tempora morbi priora accepi a te Epistolam unam in qua involuta erat altera ad D. du Prat quam (ubi coepi paulum a febri et delirio respirare) dedi cuidam ex amicis meis Parisios ferendam dandamque Tabellario publico. Nisi morbus intervenisset, perfecissem, credo, partem philosophiae primam quae est de Corpore; ut autem nunc se res habet, eam partem circa festum Penticostes expectare poteris; nihil est quo amplius te detineam, cum valetudine, et perge me amare. Datum Germani 27 Novembr. 1647.

In der Correspondenz folgt nun eine Pause von $1^3/_4$ Jahren. Dass aber in dieser Zeit keine Briefe gewechselt wurden, ist nicht wahrscheinlich, sondern es wird Mehreres verloren seyn, woran vielleicht die inzwischen geschehende Uebersiedelung Sorbière's von Leyden nach dem Haag die Schuld hat. Dieser hört inzwischen nicht auf, die versprochenen Manuscripte des H. zu erwarten und auswärtigen Gelehrten Hoffnungen darauf zu erregen. So schreibt er wieder an Bartholinus am 13. Juli 1648: „Hobbius ad me missurus est brevi partes priores subtilissimae philosophiae suae.“ Ebenso an Isaac Voss sub XV Kal. Octobr. 1649: „Hobbius quoque brevi primam Partem Elementorum suorum publici juris faciet. Nuper nos Gallice ejus librum De Cive reddidimus, efflagitantibus nobilibus Gallis, neque me cum otio abundarem, reluctante. Regiae enim Majestati asserendae magno ingenii acumine auctor laborat.“ Dazwischen liegt aber folgender erhaltene Brief des H.

9) Th. H. Sam. Sorb. S. P.

Duplici gaudio me affecit (ornatissime Sorberi) amicus tuus dominus Guatelier. qui et te salvum esse nuntiavit, et mihi a te

salutem dixit. Ego tibi rescribo imprimis vota mea, ut bene valere laetus vivere et mihi bene velle perseveres. Deinde, si tanti est, curas meas, id est studia Philosophica quae tu aliique amici mei et voce flagitant et silentio interdum videntur flagitare.

Quantum cura valetudinis et erga amicos quos hic habeo praesentes, officiorum meorum ratio sinit, tantum operae scriptioni impertio, scriptioni inquam, non enim iam quaerendae sed explicandae demonstrandaeque veritatis labor editionem moratur. Puderet me tantae tarditatis nisi certus essem rationem ejus in ipso opere satis constitutam esse. Veruntamen non ita longe abesse videor a fine primae partis (quae et maxima est et speculationis quam ceterae partis profundioris), ut non possim (Deo favente) eo pervenire ante exactam hanc aestatem. Interea tabulis aeneis figuras quibus utor in Demonstrationibus meis, quotidie incidi curo, ut simulac scribere desierim, omnia praelo parata sint. Accipio quandoque literas ab amico nostro Domino Martello, et accepi nuper, degit plerumque credo Buldigalae. Bene valet et me amat. Tu quoque vale (optime Sorberi) et me ama.

Tui amantissimus

Parisiis Junio 14. 1649. Th. Hobbes.

Die nunmehr folgende Lücke von 7 Jahren scheint allerdings, wie schon oben bemerkt wurde, eine völlige Unterbrechung der Correspondenz zu bezeichnen. In diese Zeit fällt der Leviathan, und die Heimkehr des H. nach England. Im J. 1654 machte Sorbières Frau, Maria, dahin eine Reise und hatte den Auftrag von ihrem Gatten, ein medicinisches Pamphlet welches dieser unter dem Namen Sebastianus Alethophilus verfasst hatte, dem Freunde zu überreichen (*Epistola ad Jo. Pecquetum ductus chyliferi inventorem*). Ob es in seine Hände gekommen, ist dem S. noch im Januar 1656 ungewiss; er schreibt von Paris aus, und verweist auf ein Buch des Pecquet selber worin seine Arbeit jetzt abgedruckt sey. Inzwischen muss er auch das 1655 erschienene Werk *De Corpore* erhalten haben. Hobbes antwortet erst nach geraumer Zeit.

10) Th. H. S. S. s. s.

Doctissime et charissime Sorberi, Nollem sane cuiquam amicorum meorum ingratus videri, aut beneficiorum (quae a te, Martello et Prataeo multa et magna accepi) immemor. Quorum beneficiorum maximum duco illud tuum quod et in Epistola dedicatoria tua ante versionem Gallicam libelli De Cive, et rursus in fine, dedita opera tantopere me ornare non reformidaveris exosum fere omnibus Ecclesiasticis. Itaque silentii mei tam longi reddetur tibi ratio, sed brevis, haec nempe: Nullam unquam quod memini Epistolam ad me, a te, vel a Martello vel a Bosquio, vel a Prataeo perlatam esse cui non sit a me literis responsum. Nam segnitiei meae (quanquam segnis sum) praetendere negocia quae mihi faciunt adversarii mei suis scriptis, vel quaslibet alias occupationes, non est meum. Neque tibi ob eandem rationem purgare opus erat apud me qui mearum omnium ad te ἀμοιβὴν acceperam. Possum enim et partes Philosophiae meae quae restant, simul et Epistolas ad vos scribere et nihilo minus nebulonem insolenter se ingerentem obiter castigare. Controversia inter me et illum non est similis controversiae inter Gassendum et Morinum vel Cartesium. Mihi res erat cum omnibus simul Ecclesiasticis totius Angliae, in quorum gratiam scripsit contra me Wallis, quem alioqui cui responderem indignissimum aestimassem quicquid de illius scriptis sentiant quidam satis celebres Geometrae, satis [*suae?*] quoque artis quam profitentur, satis ignari, ut fortasse fiet (brevi) manifestius.

Epistolam tuam ad Pecquetum quam innuis nunquam vidi, nisi valde oblitus sum. Quaeram autem illam Pecqueti editionem anni 1654 et scribam tibi quid de ea Epistola Alethophili sentiam, quanquam de rebus Anatomicis quid ego sentiam non multum refert.

Quod attinet ad ea quae misisti mihi de Planetarum distantiis a Sole etiam non videtur verum esse quod assumit, nempe in exiguis et remotissimis objectis objectum videri majus vel minus in ratione distantiarum, immo falsum est et causis videndi contrarium. Visio fit per actionem objecti sive lucidi sive illuminati, utque illa actio motus localis factus per medii pressionem ab objecto ad oculum continuum, quod autem ab eadem distantia

motus fortior in oculum agat, eo major et sub majore angulo apparet. Haec ego ulterius prosequor in tractatu de Homine. Interea vero ut sciamus haec Vaeterii [?] falsa esse, sufficit experientia quotidiana, cui enim unquam duplo minor, duplo dico brevior visus est homo vel arbor a distantia duplicata? Quae tibi hoc tempore scribenda habui scripsi omnia. Sed quomodo ad te perferantur nescio, non enim scripsisti quibus verbis meae literae ad te inscribendae sunt, Charissime Sorberi. Vale et perge amare. Lond. Jan. 8 stil. nov. 1656.

Tui amantissimus
Tho. Hobbes.

Der nächste Brief (11) war durch eine weitläufige Erörterung Sorbières hervorgerufen, die im Sinne Gassendis das *Vacuum* verteidigt hatte. Zu den folgenden habe ich in seinen Gegenäusserungen nichts was der Mitteilung wert schien, gefunden, doch ist mir nicht gewiss, ob ich alle hinlänglich geprüft habe.

11) Th. H. S. S. suo.

Vir Doctissime, Literas tuas datas IV Non. Febr. perlibenter legi, quippe quibus cognovi non solum te sed etiam Martellum, Bosquium, Prataeum, et Clarissimum Vayerium, quos omnes summe colo, bene valere et convivium apud Bosquium hilariter agitantes etiam mei meminisse. Libenter etiam legi ea quae objicis pro sententia Epicuri circa vacuum contra sententiam meam de eadem quaestione explicatam Capit. 26 art° 2° et seqq. et tanto libentius legi, quanto constantius credo veritatem a me esse, et obiectionibus tuis facile posse responderi. Meum argumentum contra vacuum ab experientia sumtum huiusmodi erat. „*Aqua quae in hydria est, obturato orificio superno nulla effluit, aperto effluit omnis, nempe per foramina inferiora.* Unde arguo sic. *Causa cur non effluit in eo consistit quod in locum aquae quae effluxit nullum corpus succedere potest orificio obturato, aperto autem potest. Quare causa cur aqua non effluit in eo consistit quod necesse est hydriam semper esse plenam, id est, necesse est vacuum in hydria non esse.*“ Si quis aliam causam intelligibilem attulerit quare de obturatione orificii aqua sistatur necessario, tum confitebor ego tam

meam sententiam quam illam Epicuri utramque esse incertam. Caussa quam tu adducis quare aqua obturato orificio superno sistitur, continetur in his tuis verbis. „*Neque enim tantus nisus (inquis) est aquae deorsum tendentis et particulas aeris in ordinem cogere volentis quin major sit innatus Atomorum impetus seu inditus impulsione motus ad occupandum spatium quod primum se praebet corpore vacuum. Igitur non potest superficies suprema aquae os hydriae deserere.*“ Ad vim argumenti huiusce tollendam non opus est ut aliud dicam quam quod haec eadem causa quam tu hic exponis aeque probat aquam non deserturam summum hydriae os sive clausum sive patens; pondus enim aquae, sive clauso sive aperto ore hydriae per naturam idem est. Quod autem non descendat obturato orificio in causa est quod descendenti in loco jam ante omnino pleno locus ubi esse potest relictus est nullus. Sed tute videris utrum argumentum hoc tuum non aeque militat contra omnem effluxum aquae ex hydria sive obturato sive patenti orificio. In iis quae a te ad summam rei minus pertinentia obiter scripta sunt, notabo primum, non recte se habere haec verba tua. „*Attendit ad hoc tandem Hobbius quod si darentur in aere extra hydriam minima quaedam vacua fieri par esset, ut condensaretur aer, excipiendae aquae quae per os infernum hydriae naturali pondere decidere conatur. Quod cum non contingat argumento esse plenitudinis.*“ Nam ego eo argumento nusquam usus sum. Et si eo usus fuissem, quo argumento possem evincere id non contingere! Secundum quod dicis. „*Ergo Hobbio supponenda primum fuit Epicuri sententia ea quam enarravi donec eam everterit illationibus absurdis.*“ Nam hoc necessarium non erat, nec ut id facerem postulabat Logica, sufficiebat probare nullam esse ad salvandum Phaenomena naturalia vacui necessitatem, quorum hoc de hydria est unum. Praeterea non videbatur mihi sententia Epicuri esse absurda, eo sensu quo is mihi vacuum videtur intellexisse. Credo enim illum Vacuum appellasse id quod Cartesius appellat materiam subtilem, ego substantiam aetheriosam purissimam: cujus nulla pars est Atomus, sed secari potest (id quod dicitur de quantitate) in semper secabilia. Quin tale corpus etiam Epicurei nonnulli aquam esse putant. ut qui plurimis experimentis induxerunt aquam

nulla vi in arctiorem locum compelli posse, id est nullum intra se continere spatium vacuum. Tertium notandum est, de Atomis non recte dici *„innatum esse pondus“*. Pondus enim conatus est ad terrae centrum, vel saltem ad astrum aliquod, isque certus est in se invariabilis. Itaque si Atomis fuisset innatum pondus, diu esset ut omnes Atomi ad Terram et caetera astra confluxissent et perinde totum spatium mundanum praeter ipsa astra hodie esset vacuum. Postremo quod dicis *„ubi esset vacuum illic statim praerumpunt corpuscula“* quid sit non intelligo, nisi ubi sit vacuum intelligant Atomi. Vel si in factum vacuum irrumpent tantum Atomi vicinae, reddenda est ratio quare Atomus locum ubi erat vacuum relinquit ut alium impleat; vel cur non redit rursus ad implendum locum quem ipse vacuum fecerat. Haec omnia difficilia explicatu sunt. Sed necesse est in tales difficultates incidere eos qui subtilitatem corporum aestimant [*ex ea?*] Atomorum, tanquam aqua, aër et cetera fluida essent ut frumentum molitum, magis minusve subtilia prout in crassiores minutioresve particulas contusa et conjecta fuerant. Ego vero non modo aerem purum, sed aquam puram, etiam Hydrargyrum purum in partes divisibilia esse sentio semper divisibiles, et propter mollitiem alterum ab altero penetrari posse, aerem et aquam ab Hydrargyro facillime, Hydrargyrum ab aqua difficilius, ab aere difficillime, sed tamen posse, ut in tubis vitreis ipso Hydrargyri pondere fieri solet. Atque haec responsa ad objectiones tuas sufficiunt. Perge hilariter vivere et me amare,

Tui amantissimum

data Londini Feb. 6 1657. Thom. Hobbes.

12) Th. H. S. S.

Vir Clarissime, Amice charissime. Tractatulum tuum contra Phlebotomiam [5]) nimis crebram ad me transmisit Dubosquius noster; quem tractatum decies et diligenter perlectam a prima ad ultimam syllabam totam approbo, teneoque plurima in eo nova

---

[5]) Gegen die Aderlässe zu schreiben, fand S. sich veranlasst durch den Tod Gassendis, welchen er dem medicinischen Missbrauch schuld geben zu dürfen glaubte. Vgl. Lange, Gesch. des Materialism. 1, S. 234 und ausführliche Nachricht bei Kästner, Gesch. der Mathem. Bd. 4 S. 477 f. mit der interessanten Stelle aus Petrus Borellus.

sunt eademque ingeniosissima. Plurimos adjuverit editus, sed non sine incommodo tuo. Continget enim tibi a Medicis quod mihi (propter Politica mea) a Theologis, ut te perpetuo oderint. Regnum veritatis non est huius mundi sed futuri. Nam valebit tandem veritas. Vale. Lond. Feb. 10. 1657.

13) Th. H. S. S. suo.

Literas tuas datas Lutetiae pridie Cal. Jan. accepi septimana proxime superiore. Alterae vero illae quas scribis dedisse te ante de obitu Boscii (nescio cuius culpa) perlatae non sunt. Sed quae scire nollem nunquam mihi videntur sero nuntiari. Mortem amicissimi viri aegre tuli. Sed cum omnia fato ferantur necessario, unius obitus diu flendus non est, ne non satis temporis habeamus ad lugendos plures. Nam quotidie fere eripitur nobis aliquid, praesertim senibus, eorum quae habent charissima. Gratias age a me Domino de la Mouliniere quod mea defenderit. Quod attinet ad objectionem quam ad me transmisisti, illam recte solvit, praesertim solutione secunda, quâ ostendit Iudaeorum leges sub Praesidibus Romanis integras mansisse, et judicia, ut prius, fuisse penes Synodum; iis controversiis tantum ad cognitionem Praesidum relatis quae ad συμμαχίαν et ad tributa pertinebant. Si mihi librum tuum nuper editum transmiseris, gratissimum facies. Tua enim digna sunt quae legantur omnia. Vale charissime Sorberi et perge favere

Tuo

Jan. 23. 1660. Tho. Hobbes.

14) Th. H. S. S. s.

Amicissime doctissime Sorberi, Epistolarum tuarum volumen[6]) omni genere doctrinae refertissimum perlegi, relegi, et dum sententiam tuam avide expecto de iis quae nuper tibi scripsi circa experimenta Londini nuper exhibita in collegio Greshamensi, saepius legam. Inter multa quae sparsim in libris tuis testimonia honorifica de me invenio (nam videris mihi ubique data opera existimationem meam tueri et promovere velle) nihil libentius legi quam

[6]) Relations, lettres et discours Paris 1660. 8⁰. Das Buch muss nicht mit einem anderen ganz ähnlichen Titels das S. später herausgab, verwechselt werden.

finem Epistolae quartae a pagina 146 ad paginam 173. Nam quae ibi scripsisti sufficient mihi (si opus est latine versa) etiam sola responsuro ad librum quem Chymistarum quidam nostratium brevi (ut audio) editurus est contra libellum illum quem tibi dedicavi[7]. Summas ergo tibi gratias habeo et semper habiturus sum tam insignis benevolentiae, quam ut putes mutuam, et recte collocatam summo studio efficere conabor. Vale. Tui amantissimus et servus

Londini 3. die mensis Martii 1661. Thomas Hobbes

15) Viro Clarissimo Domino Sorberio salutem dicit servus suus Thomas Hobbes.

Resignatis literis tuis (quas initio Januari aegrotans a febricula accepi) ut chartulam inclusam vidi agnovi statim amici veteris et candidi scriptionem. De controversiis meis Geometricis minime cogitabam, contentus judicio posteritatis qualicunque. Neque oppugnatores demonstrationum mearum quae post tot explicationes nunc imprimuntur, reponsione dignos judicabam. Caeterum quin amico candido et erudito, quanquam Geometrarum communi errore a veritate abducto satisfacerem quantum possem, abstinere non potui. Monstrabis ergo illi si placet, involutam his literis, ejusdem problematis (nimirum de duplicatione cubi) demonstrationem aliam. Poteris etiam (ut tibi videbitur) ostendere illam Geometris aliis quibuscunque. Demonstrationem quae sub praelo est, neque mutare neque confirmare neque de eo disputare amplius volo. Recta est; quod autem homines praejudicio impediti non satis illam attente legerint, non mea sed ipsorum culpa est. Sunt enim genus hominum gloriosum et maledicum, ad quorum animos (postquam alienis principiis falsis vel non bene intellectis falsa superstruxerint) gloria oppletos, veritati novae non est aditus. Idoneusne Propositionis quae speculationis paulo profundioris sit, examinator ille est cui sedent monstra haec? Decies decem lineas esse 100 quadrata. Eandem esse rem latus quadrati, et quadrati numeri radicem. Rationem esse Quotientem. Idem punctum posse esse in linea, extra lineam et intra lineam eandem. Mitto tibi

---

[7]) Robert Boyle's Examen of M. Hobbes his Dialogus etc. 1662 vgl. Robertson p. 181.

praeterea duarum Mediarum inter duas Extremas quascunque inventionem, satis (ut opinor) demonstratam. Postremo mitto tibi Dubitationem quandam meam de veritate Propositionis 47ae Lib. 1 Euclidis; quam si Mathematici vestri non solvant, actum est de Principiis Geometriae vulgo receptis.

Haec omnia monstrari cupio Domino Carcavio, ipsi quidem perito Geometrae, et (ni fallor) celeberrimis monstraturo. Qui si falso esse dicant quae ego puto demonstrata, aut manifesta de quibus dubito, rescribe quaeso eorum argumenta, ne temere paralogismos meos in lucem proferam. Vale.

Tuus

Londini 7 Martii 1663. Thomas Hobbes.

16) [mit Weglassung der mathematischen Demonstrationen] Clarissimo Doctissimoque Viro D. S. S. Salutem dicit suus Th. H.

Ad literas ad me tuas (Clarissime Amicissime Sorberi) datas 9° Novembris adeoque ad illas quas ad te scripsit Doctissimus Renatus Franciscus Slusius, hanc tandem habe responsionem satis brevem; quam ut facilius intelligas, remitto ad te quam mihi misisti Epistolam ad te ipsius Slusii.

Quod quidem juxta sententiam meam major mediarum inter duas extremas in ratione 2 ad 1 sit aequalis aggregato extremarum dempta media ipsa, recte dicit. Quod autem addit sequi inde cubum a 3—r2 aequalem esse 4 nego. Caecus enim essem si non viderem consequentis absurditatem. Impossibile enim est ut Cubus a 3—r2 aequalis sit 45 cubis ab extrema minima minus r 1682, id est 45 cubis a dicta minima extrema ablata radice numeri 1682, id est minus linea quadam. Nam ablatio lineae vel linearum nihil omnino minuit quantitatem cubi, facit ergo per huiusmodi calculationem ut 45 cubi et 4 cubi sint inter se aequales, ut a me responsum est in responsione a me facta ad eandem objectionem jam pridem factam et editam a Professore Geometriae Collegii Greshamensis; quam fortasse D. Slusius non viderat.

* * * Credo illum reverentia nimia Geometrarum hujus saeculi geometriam meam ut ab illis rejectam legere non existimasse operae suae pretium esse. Alioqui enim scire inde potuisset quod

in applicatione Arithmeticae ad Geometriam necesse habeat praesertim in computandis superficiebus et solidis, mutare unitatem, et perinde habere VNVM sive solidum sive superficies sive linea sit, id quod calculum Arithmeticum necessario reddit vitiosum. * * *

Atque haec quidem de ineptitudine numerorum sive ad confirmandam sive ad confutandam demonstrationem Geometricam. Itaque miror cum hoc jampridem demonstratum edidissem, inventum esse qui non agnosceret. Nihil enim examinatu facilius est, modo absit praejudicium Magistrorum celebrium, et errores proprios defendendi studium.

* * * Schliesst: Consulat logicos. Quare demonstratio mea et Cubi duplicatio manent inconcussae, et tamen non eo minoris facio doctrinam Slusii. Nemo enim est omnium Geometrarum qui hanc meam Duplicationem Cubi impugnarunt qui meliore usus est quam ille argumento; nec credo meliore uti potuisse ipsum Archimedem, nam et ille ad Geometriam numeros perperam applicavit. Vale.

Folgt: „Inter duas extremas quascunque duos invenire medias proportionales“ mit Figur. Und (Satz): „Major mediarum inter duas extremas quarum una alterius est dupla aequalis est ambabus extremis, minus media inter ipsas“ gleichfalls mit Figur. — Schluss: Spero agnituros tandem huius saeculi Algebristas et Arithmeticos diversas res esse Latus Quadrati et numeri quadrati radicem. —

Endlich: „Dubitatio circa Propositionem 47 lib. 1 Euclid.“ mit Figur. Schliesst: Cupio, si fieri potest, ut haec a melioribus Geometris considerata clariora fiant, sive calculi mei qui fortasse rectus non est errorem detegendo, vel rem totam a principiis usque explicando.

17) Doctissimo Prudentissimo Amicissimo viro D. Sam. Sorb. S. D. Thomas Hobbes.

Cum literas tuas (post discessum tuum)[8]) accepissem primas, habebam quod mutatum vellem circa tractatulum illum quem appellavi Epistolam Anonymi etc. Non quod aliquid in Epistola illa falsum inveneram, sed quod una propositionum mearum non mihi videbatur ita clare demonstrata ut cupiebam. Praeterea me-

[8]) In die Zwischenzeit fällt S.'s Reise nach England.

lius mihi visum est Epistolam illam meo nomine signare, et ad ipsum Hugenium scribere. Itaque ad Blauium ipsum scripsi Gallice ut Epistolam illam, si non esset jam impressa, differret ad finem totius libri; sin jam impressa esset, ut eam ex libro, meis impensis, evelleret. Etiam promisi illi ut tractatulum quem in eius loco substitui cuperem, ad illum transmitterem, una cum effigie, circa Natalem. Ille tamen nil rescripsit, quod saltem ad meas manus perlatum sit. Vereor ne in causa sit Pestis quae Amsterdami hoc tempore grassari dicitur.

Quod attinet ad Chartulam illam Slusii quam mihi misisti, hoc loco aliud non dicam quam quod objectio eius eadem sit cum illa Professoris Greshamensis, ad quem a me jam dudum responsum est in fine Problematum meorum Physicorum; quem Librum ipse habes, et Slusius habere potuit vel potest si vult. Id quod amplius respondere habeo ad objectionem illam, et praeterea ad alteram illam quae spectat non tam ad ipsum Problema quam ad Logicam vel ad naturam demonstrationis, scribam tibi seorsim, sed alio tempore, eodem scilicet tempore quo mittam tibi Epistolam meam de Cyclometria (aliisque rebus Geometricis) ad Hugenium. Nec dubito quin demonstrationes meae tales futurae sint quales tu ad famam meam necessarias esse scribis. Quod autem famae Slusii, Hugenii et eorum omnium quibus demonstrationes meae videntur Paralogismi, interest; efficiam ut demonstrationes eorum quas contra meas ediderunt, et ipsis et omnibus hominibus appareant esse Paralogismi, exceptis illis quibus verum esse videtur lapidem multiplicatum in numerum 10 facere 10 lapides quadratos.

Epistolam hanc expecta circa Natalem, aut citius ut spero. Interea Doctissime, Prudentissime, Amicissime Sorberi, vale. Harduici (procul a Londino) Novemb. 30 Styl. vet. 1663. —

Unter den Briefen der Sammlung ist dieser der letzte. Dass Sorb. keinen späteren empfangen hat ist um so weniger wahrscheinlich, da er gerade von diesem Jahre ab um die lateinische Gesammtausgabe der Hobbesischen Werke (in Amsterdam bei Blaeu) sich freundschaftlichen Mühen unterzog. Mehrere seiner hierauf bezüglichen Briefe sind unter den *Hardwick papers* erhalten und liegen

auch hier in Copieen vor; ich habe keine Notiz davon genommen, bis auf folgende, aus einem Briefe der von Paris aus am 1. Februar 1669, nachdem jene Ausgabe publicirt war, geschrieben worden und wol der letzte ist, den er an seinen vieljährigen Freund gerichtet hat; womit er denn auch von uns Abschied nehmen möge.

XV) Audio, vir clarissime, volumen operum tuorum Latinorum in lucem prodiisse. Spero Blaeuium sponte mihi suâ missurum Exemplar quod iure debet ob Codicem Manuscriptum et tabulas traditas. Indices tamen velim hoc quidquid est officii, nam distracta statim fuere quae huc venerant Exemplaria. Scripsi ad te bis a reditu meo ex Italia, et quaeso te nunc Responsum facias, ut te vivere et quod opto, valere significem Eruditis qui de te percontantur Philosophorum Decano. Ego infra aetatem tuam procul dubio subsidam qui nondum sexagenarius pedibus aegre me porto meis, nec sine laterum dolore. Verum ut conviva satur ex vita secedam, nec divinae voluntati reluctabor. Vale, vir maxime, et vive mei memor! —

Unter den Briefen des Hobbes die schon darum einiger Beachtung wert sind, weil bisher von seiner Correspondenz nur wenige Proben bekannt waren, ist es unstreitig die frühere Hälfte (1—9), welche am meisten Teilnahme zu erregen geeignet ist. In Gemeinschaft mit den mitgeteilten Aeusserungen der Freunde gewähren sie einen Einblick in das wissenschaftliche Leben der französischen Hauptstadt, aus dessen Schosse die neue oder reformirte Philosophie geboren wurde, nachdem in Italien ihre Empfängniss geschehen war; die neue Philosophie, deren einheitlichen Charakter, trotz ihrer verschiedenen Richtungen, der fördersame Mönch mit so starker Einsicht hervorhebt. Wir sahen hier und da die Wirkungen Descartes', die geteilten Meinungen über ihn, die hohen Erwartungen, welche auf die Physik des Gassendi und mehr noch, wie es scheint, auf die unseres Hobbes gesetzt wurden; denn es dürfte als gewiss gelten, dass Sorbière von Holland aus nicht blos in seinem eigenen Namen redet, auch wenn er nicht die Namen der Theilnehmenden genannt hätte (V.), unter denen der berufene des *de le Roy* (*Regius*) nicht fehlt, jenes leidenschaftlichen Kämpfers

für die Naturphilosophie Descartes', der doch seiner metaphysischen Seelenlehre nicht treu blieb und, wie bekannt ist, eine naturalistische Auffassung auch dieses Problems geltend machte. (Vgl. K. Fischer[3], S. 246.) Wie wir hier erfahren (2) war Hobbes jüngst auf ihn aufmerksam geworden, und erwartet mit Spannung das physikalische System, welches Regius im gleichen Jahre mit *De Cive* dem Drucke übergeben hatte. — Auch Heerebord, der in Leyden lehrte, ist als Freund Descartes' bekannt und muss auch zu seinen Anhängern gezählt werden (*vide Excurs I*). Wenn auch er wol nicht, so mochten doch Einige der übrigen Genannten durch die *Principia philosophiae* enttäuscht sein, was, an sich nicht unglaublich, schwerlich von Sorbière'n erfunden worden ist. Dass gerade Manche unter den Cartesianern mit Spannung die Werke des Hobbes erwarteten, ist durchaus natürlich. Hatte doch auch Mersenne, den Descartes wol als den Getreuesten seiner Getreuen ansehen durfte, im J. 1644, trotz der ausgesprochenen Abneigung und des Argwohnes, den der Stolze gegen „diesen Engländer" hegte, die bedeutendsten Stücke aus der Physik und Optik des Hobbes unter seinen eigenen Werken publicirt. Nun ist es merkwürdig, wie frühzeitig schon der Autor selber sein Werk — den ersten Abschnitt der *Elementa philosophiae* — für fertig hielt, wie er allem Drängen zur äusserlichen Vollendung Widerstand leistete, mit welcher Geduld, Gewissenhaftigkeit, und dann wieder mit welchem Glauben an seine gute Sache, er die vielen Jahre hindurch daran gearbeitet hat. Auch in der Metaphysik und der Physik meint er (schon 1646) allen Widerspruch abschneiden zu können, wie es *in Politicis* ihm gelungen sei (2). Das grösste fernere Interesse aber finden wir mit der holländischen Publication von *De Cive* verbunden. Schwierigkeit und Langsamkeit des Verkehrs, worunter man damals leben, nach heutiger Auffassung leiden musste, macht sich zu wiederholten Malen bemerkbar. Die eigentliche Correctur des Autors muss wol Sorbière besorgt haben, da es kaum glaublich ist, dass man so richtig gesetzt hat, um für den ganzen ersten Bogen nur zu der eingehenden Reflexion über die Verwechslung von *Duritas* mit *Claritas* Anlass zu geben (4)[9]. Doch wurden

[9]) Das Büchlein, von Ludwig Elzevir verlegt, ist in keiner der Elzevir-

für die 2. Auflage mehrere andere Fehler verbessert (8). Merkwürdiger ist Anderes was wir bei dieser Gelegenheit erfahren. Das erste ist des Hobbes' Verhältniss zum Hofe des Prinzen, des späteren Prätendenten und Königs. Wir erfahren, dass er nie als dazu gehörig sich empfunden hat, dass er in energischer Weise sich dagegen wehrt, für einen Diener (*domesticus*) und Lehrer des Königs gehalten zu werden; es sei nichts weiter daran als dass er einige Privatstunden gebe. Schon in (5) muss er der falschen Auffassung Sorbière's begegnen; er lehre nicht Politik, und wünsche es schon darum nicht, weil der Prinz zu jung sei für seine Lehren. Aber der 7. Brief ist der merkwürdigste von allen.

Sorbière, ein Mann von starker Empfindung für den Schimmer hohen Ranges, auch die Töne der Reclame nicht verschmähend, hatte das Bildniss unseres Philosophen vor den Titel des Buches gesetzt, und mit der Unterschrift versehen: „Studienlehrer des Prinzen von Wales". Hobbes erweist sich — vermutlich zur Ueberraschung seines Freundes — damit sehr unzufrieden. Mit einer Ausführlichkeit und Feinheit die uns verschwenderisch vorkömmt, legt er die Gründe für seine Ablehnung vor. An erster Stelle erscheint die loyale Besorgniss, die Verbindung worin sein Name mit dem des Prinzen gesetzt werde, möge der prinzlichen Familie schaden; deren Feinde in England würden diese Waffe begierig aufgreifen, um darauf hinzuweisen „was man von dem zukünftigen Könige, wenn er es werden sollte, zu erwarten habe; der ja offenbar in dieser politischen Doctrin, die von den Meinungen fast aller Menschen abweiche, unterrichtet worden sey". Nach dem ganzen Tone und Inhalt des Briefes ist aber nicht wahrscheinlich, dass diese loyale Besorgniss unserm Autor sehr tief ging. Dass er schon damals die Sache des Parlaments für die endgültig siegende hielt, lässt er durch die Bezeichnung der Revolutionäre als derer „die sich jetzo der Dinge in England bemächtigen" offenbar werden. Und Hobbes war ein Weltbürger[10]), nicht ein Cato, an besiegter

Pressen gedruckt worden, wie ich aus dem vor einigen Jahren neu herausgegebenen Catalog der Elzeviriana gelernt habe.

[10]) Der Arzt du Prat schreibt in einem Briefe an Hobbes, der sich unter den Hardwick papers befindet, am 4. October 1655: sein Brief werde über-

Sache Gefallen zu finden. Da er in dem vertraulichen Briefe aufrichtig genug ist, so enthüllt er auch seine wahren Motive. Einmal hat er viele Widersacher bei Hofe. Was er selber als Besorgniss geäussert hat, können jedenfalls diese zum einleuchtenden Vorwande nehmen, um seine Eitelkeit anzuklagen und seine Gefährlichkeit darzuthun. Und er ist noch nicht bereit sich von diesen Pfaffen aus dem Wege räumen zu lassen. Aber der stärkste Grund warum er nicht in dieser Verbindung mit dem Prinzen öffentlich sich darstellen will, kömmt zuletzt. Er will sich die Rückkehr nach England nicht versperren. „Und warum ich nicht zurückkehren sollte (meint er in seinem trockensten Tone), wenn auf irgend eine Art das Land in ruhigen Zustand kommt, sehe ich nicht ein.“ Auf welche Art er aber die Pacification erwartet, ist durch den ganzen Zusammenhang klar. Wir wussten schon aus einem erhaltenen Briefe an Gassendi, aus dem J. 1649, dass H. zu dieser Zeit daran dachte sich die Heimkehr vorzubereiten; wie er denn auch später (im Winter 1650/51) gegen Edward Hyde nach dessen Erzählung als Motiv für den *Leviathan* angegeben haben soll, dass er dazu geneigt sey[11]); woraus auch hervorgeht, dass seine — allerdings durch starken Druck beschleunigte — Abreise aus Paris keineswegs unvorbereitet war, vielleicht auch die Ungnade nicht unerwartet, vielleicht sogar nicht unerwünscht? Sicherlich ist es sehr merkwürdig aus unserem Briefe zu lernen wie kalt der politische Denker schon im Jahre 1646 der königlichen Sache gegenüberstand. Man wird geneigt zu glauben, was nach der strengen Doctrin sich erwarten lässt, dass seine Gesinnung von je her eine republikanische und demokratische Tinctur gehabt habe, trotz aller Ausfälle gegen die Redner und Neuerer, denen doch

---

bracht von einem Mr. de la Boulaye, der bis an die Grenzen von China gereist sey; und fügt hinzu: „Il est du nombre de ceux qui se disent citoyens du monde“. Es würde interessant seyn zu erfahren ob diese Bezeichnung oder das entsprechende cosmopolite (dessen Original für die alexandrinische Zeit charakteristisch ist und bei Philo Iud. gebraucht wird wie auch in der bekannten Anekdote bei Laert. Diog.) in der gleichzeitigen Literatur öfter angetroffen wird.

[11]) Vgl. die von mir angezogene Stelle Deutsche Rundschau Jahrg. 1889 H. 7 S. 119. Robertson Hobbes p. 68.

jedenfalls, nach seiner Ansicht, in unklarem und falschem Denken über Staat und Recht die Königlichen und Bischöflichen nichts nachgaben.

Wenn er nun aber wirklich den *Leviathan* herausgegeben hat, um sich eine Thür zu seinem Vaterlande damit zu eröffnen, nachdem er schon so viele Jahre früher an eine Aussöhnung mit dem neuen Zustande der Dinge gedacht hatte, — warum liess er doch zuletzt seinen Abschied von Paris einen unfreiwilligen werden? War dies Berechnung oder Zufall? wollte er als ein aus dem Exil gleichsam Zurück-Verbannter, in London erscheinen? — Was mag er erwartet haben, da er dem Könige — nach dessen Rückkehr von Worcester — eine Copie seines Buches „in einer wunderschönen Abschrift auf Velin" überreichte?[12]) — was „ein sonderbarer Schritt von einem bewussten Verräter gewesen wäre" wie Robertson (p. 71) mit Recht bemerkt. Ohne Zweifel hatte er ein gutes Gewissen dabei, der aus seinen Grundsätzen auch bisher nicht nur von jeher kein Hehl gemacht, sondern sich derer als der ersten politischen Wissenschaft stets gerühmt hatte, und nichts Neues hinzuzufügen meinte als die Erkenntniss einer unzweifelhaften Wirklichkeit: dass nämlich der Staat in England aufgelöst und ein neuer begründet wurde; woran teilzunehmen er nicht etwa blos für erlaubt, sondern für durchaus vernünftig, also für geboten hielt, und solches meinte beweisen zu können! — Dachte er den für die Tendenzen des

[12]) Obgleich ich dieses Exemplar des Lev. welches sich jetzt im Brit. Mus. befindet (über die Identität kann kein Zweifel bestehen) oft in Händen gehabt und zum Teil mit dem gedruckten Text verglichen habe, so versäumte ich doch mich zu überzeugen ob der vielbesprochene Anhang („The Review and Conclusion") welcher nach Clarendon's Ausdruck das am meisten contagiöse Gift des Buches in ein kleines Volumen zusammengezogen hat, darin mitenthalten ist. Ich glaube jedoch mit Sicherheit sagen zu dürfen, dass es nicht der Fall ist. Da hierin wirklich die directe Nutzanwendung der Doctrin welche nachher (nicht ohne historische Filiation) die whiggistische wurde, sich findet, so wäre es freilich ein starkes Stück gewesen, dem Praetendenten damit ein Geschenk zu machen. Nach Clarendon's Insinuation (A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to Church and State in Mr. Hobbes's book entitl. Leviathan Oxford 1676. p. 317) hätte er diesen Anhang ausdrücklich für Cromwell geschrieben: „it is in truth a sly address to C." „this r. and c. he made short enough to hope that C. himself might read it".

Zeitalters empfänglichen Geist des Königs hierüber aufklären zu können? wähnte er einen solchen Sieg über alles was Geburt, Umgebung, Interessen, Vorurteile mit hundert Stimmen lehrten, davontragen zu können? — Oder wollte er blos tun was die Courtoisie zu fordern schien, und mit offenem Angesicht seinem ehemaligen Schüler Lebewohl sagen? Auf jeden Fall dürfte ihn der wirkliche Erfolg überrascht haben. Die Kabale gegen ihn war längst im Gange, das hatte er gewusst; dass sie aber nur der günstigen Gelegenheit bedurfte, um die Schlinge zusammenzuziehen, dürfte er nicht vorausgesehen haben.

In die Stimmungen und Wendungen die ihm dies Schicksal bereiteten, werden wir auf lebendige Weise hineingeführt durch Stellen aus Briefen, die in den *Nicholas Papers*, kürzlich publicirt durch die *Camden Society*, enthalten sind[13]). *Sir Edward Nicholas*, einer der tätigsten Royalisten, der im Haag die Fäden für die Restauration spann, schreibt an *Sir Edw. Hyde*: „All honest men who are lovers of monarchy, are very glad that the K. hath at length banisht his court that father of atheists Mr. Hobbes, who it is said hath rendered all the Queen's court, and very many of the D. of York's family atheists, and if he had been suffered, would have done his best to poison the K.'s court"; — und in einem späteren Briefe: „I hear, Lord Percy is much concerned in the forbidding Hobbes to come to court, and says it was you and other episcopal men that were the cause of it. But I hear that Wat Montagu and other Papists (to the shame of the true Protestants) were the chief cause th^{t} th^{t} great atheist was sent away.

---

[13]) Diese Veröffentlichung ist später als das Buch Robertson's. In einem Artikel den aus Anlass dieses Buches die *Edinburgh Review* brachte, sind zuerst jene Stellen ausgezogen und verwertet worden. Derselbe Artikel enthält übrigens einige grobe Unrichtigkeiten (z. B. dass Hobbes nach dem Haag gereist wäre um dem Könige sein Buch zu übergeben), wenn er auch keineswegs darin die Höhe der *Quarterly Review* vom April 1887 erreicht, deren Unsinn von G. C. Robertson in so treffender Weise gezüchtigt wurde (*Athenaeum June 4 th 1887* und *Mind vol. XII p. 480 ff.*). Hingegen ist dieser *Quarterly* Leistung ebenbürtig ein Aufsatz den im April 1888 (also zum 300. Geburtstage) die im Cotta'schen Verlage herausgegebene Zeitschrift für Culturgeschichte ans Licht treten liess („Thomas Hobbes" von „Siegfried Münz").

And I may tell you some say th[t] the Marq. of Ormonde was very slow in signifying the Kings command to Hobbes to forbear coming to court, which I am confident is not true, though several persons affirm it". Und endlich berichtet er einen Monat später an Lord Hatton: „Mr. Hobbes is in London, much caressed, as one that hath by his writings justified the reasonableness and rightheousness of their arms and actions" in Uebereinstimmung mit einem schon früher (aus den *Clarendon State Papers vol. II p. 122*) bekannt gewordenen Ausdruck desselben Briefstellers (an einen gew. *Edgeman*), wo er schreibt: „Hobbes is caressed at London for his traitorous and rebellious tracts". Und dieser scheint ja selber zu bestätigen, dass er dort wertgehalten wurde, wenn er in seiner „Lebensbeschreibung in Versen" sagt:

„In patriam redeo, tutelae non bene certus,
Sed nullo potui tutior esse loco" und
„Regia conanti calamo defendere jura,
Quis vitio vertat regia jura petens?
Scribere cuique fuit libertas quod sibi visum
Esset, contento vivere more loci" —

wo er mit der letzten Wendung zugleich dem Systeme der Pressfreiheit, um das moderne Wort zu gebrauchen, in unverkennbarer Weise seine Billigung verleiht: wie denn an dem wesentlichen Liberalismus des Hobbes in allen praktischen Fragen, bei einiger Vertrautheit mit seinen Schriften nicht wol gezweifelt werden kann; wie sehr er auch das formelle Recht des States als in dessen Allmacht und Allrecht inbegriffen, betonen mag, Unterdrückung von Meinungen so gut als öffentliche Vertretung und Lehre der ihm gut dünkenden, auszuüben, und wie sehr er auch geneigt ist für vernünftig zu halten gegen unvernünftige, abergläubische, stats- und culturfeindliche Meinungen die Macht der Unterdrückung anzuwenden, d. i. kurz gesagt, gegen die ultramontane und die bischöfliche Theorie; ganz so wie der heftigere Prediger der Toleranz dem aufgeklärtesten Könige das *Ecrasez l'inf.* zuruft, und wie der Liberalismus des 19. Jh. in Deutschland und in Frankreich den „Culturkampf" wider den Clericalismus als seinen mächtigsten Feind für eine seiner bedeutendsten Aufgaben gehalten hat. Durch Hobbes

ist in der Tat Alles was die Denkungsart des 18. Jahrhunderts, und die des 18. im 19., bezeichnet, auf charakteristische Weise vorausgebildet; daher in Bezug auf das natürliche Staats-Recht zwar keineswegs die Uebergangsform des Liberalismus oder Constitutionalismus, deren Theorie so oft — wie bei Locke — mit kirchlichen und ständischen Elementen verquickt bleibt, sondern einerseits das monarchisch-persönliche Regiment (d. sog. Absolutismus) dessen reinste Form der Caesarismus darstellt, andererseits die radikale Demokratie und der Socialismus. Allen diesen Richtungen gemeinsam ist das „bürgerliche" Bewusstseyn welches in seiner nackten Gestalt als ein weltbürgerliches oder abstract-menschliches auftritt, daher an dieser Grenze wiederum mit den religiösen Gefühlen einer allgemeinen Menschen-Liebe sich berühren kann, deren Tendenzen in den Bestrebungen, durch individuelle-, Vereins- oder Statstätigkeit eine Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände zu bewirken, mit mehr oder minder Wahrhaftigkeit hervortreten.

In Betreff der von England aus geschriebenen Briefe (10—17), habe ich nur wenige Bemerkungen übrig.

Interessant ist es, mit welcher Entschiedenheit er schon 1656 seinen Gegner Wallis als Stimmführer der „gesammten Geistlichkeit" hinstellt und bekennt, dass er nur aus dieser Rücksicht auf die ganze mathematische Controverse sich eingelassen habe (10). Die dann folgende Erörterung über das *Vacuum* ist für die Specialhistorie der Physik nicht völlig gleichgültig und der Dialog *de natura aeris* (1661) ist werth damit verglichen zu werden, auch wegen einer Beziehung auf Descartes (11); die hier zu Grunde liegende Kritik Sorbières kann übrigens wie sie dem Gedanken nach ohne Zweifel auf Gassendi zurückgeht, sogar dem Wortlaute nach aus einem nachgelassenen Papiere desselben geschöpft sein und zu jener Anekdote die Ursache gegeben haben, die im Eingange erwähnt wurde. — Im 12. Briefe berührt uns der resignirte Ausspruch, dass das Reich der Wahrheit nicht dieser Welt, sondern der zukünftigen angehöre, und die Zuversicht, womit er hinzufügt: „endlich wird doch die Wahrheit mächtig seyn". So bringt uns auch der 13. den alten Herrn als trauernden Freund menschlich

näher[14]. Zu (14) vermag ich im Augenblick nicht die Stelle aus Sorbières Buche anzuführen, worauf sich der Schreibende bezieht. Ebenso ist mir entgangen wer der *amicus vetus et candidus* gewesen ist, auf dessen Brief sich (15) bezieht. Die mathematischen Paradoxien oder vielmehr logischen Difficultäten des geistreichen Mannes können nur im Zusammenhange mit seinen vielen hartnäckigen Schriften dieser Tendenz gewürdigt werden; worüber dem Bericht und Urteile *Robertson's* (p. 171 ff.) weniges sich hinzufügen liesse. Aus diesem Grunde habe ich einen grossen Teil des langwierigen 16. Briefes hinweggelassen, der übrigens seinen ungemeinen Eifer und die Sicherheit seiner Ueberzeugung in lebhaftester Beleuchtung zeigt. Dasselbe gilt von dem 17., dessen Ton mit Zuversicht und Ironie von uns Abschied nimmt. Die Schrift über Cyclometrie, welche er an *Huyghens* senden wollte, ist übrigens in seinen Werken nicht enthalten. Wol aber besitze ich die (ungedruckte) Abschrift einer Dedication an den Grafen Devonshire, welche eine Schrift über Cyclometrie einleitet. Ob aber diese Schrift — die wenn ich nicht irre mit der Dedication zusammen unter den *Additional MSS.* des Brit. Mus. sich befindet, — mit der hier ins Auge gefassten identisch ist, kann ich nicht entscheiden.

Excurs I.

Für die noch immer so unzulängliche Erkenntniss der modernen Philosophie, deren Grundzug durch die Auflösung der peripatetischen Physik und Physiologie allein auf richtige Weise bezeichnet wird, gibt einen beachtenswerten Beitrag das posthume Werk „*Adriani Heerebord Philosophia naturalis. Nova ed. Lugd. Bat. 1663.*“ Der Herausgeber weist auf das Eigentümliche des Inhaltes in folgenden Worten hin („*Typographus benevolo lectori*“): „. . . con-

[14]) Zu seiner Charakteristik geben diese Briefe auch sonst manche Daten. Wie seine Menschenkenntniss den schon Bejahrten misstrauisch gemacht hat, zeigt gleich der erste. Die Eifersucht der Universitätsphilosophen fürchtet er schon ehe er üble Erfahrungen als Autor gemacht haben konnte. In Betreff der hochmütigen Missgunst, welche *Dominus Des-Cartes* wol in der Tat gegen ihn hegte, meint er völlig gewiss zu seyn. Dabei ist um so merkwürdiger, dass der Mittler Mersenne in seiner eifrigen Verteidigung Descartes' gegen Sorbière doch auf die Zustimmung des Hobbes sich berufen kann (x). —

traria juxta se posita magis elucescunt .. praestitum id ab auctore nobilissimo, dum in textu Aristotelem ejusque commentatores Peripateticos judicantes, in commentariis vero Nobiliss. D. Cartesium sibi dum uterque viveret, amicissimum et familiarissimum ... Cl. Berigardum ... Regium ... [loquentes facit]". In den *Praecognita* lässt der Verfasser selber sich aus über den Begriff der Philosophie. „Apud Recentiores" sagt er „ut Cartesium Regium ac Berigardum, in Circulo Pisano, Philosophiae definitio generalis ac divisio non extat, et videntur isti Authores Philosophiae nomine fere solam Physicam intellexisse, nam quae Cartesius vocat *Principia Philosophiae,* ea solum explicant corpora naturalia, quod idem factum est in *Fundamentis Physicis* a Regio, et in *Circulo Pisano* a Berigardo. Fateor equidem a Cartesio quoque editas esse meditationes Metaphysicas quibus Deum esse et animae immortalitatem demonstravit, et regulas quasdam moralis scientiae extare in dissertatione ejus de Methodo recte utendi ratione; sed non videtur tamen ut Philosophiae partes aut agnovisse aut sic pertractasse." Dies ist so authentisch als ob D. selber spräche; wie denn auch leicht ein halbes Dutzend Beläge aus seinen Schriften hinzugefügt werden können. Hat er doch zum Ueberfluss erklärt, der Inhalt der Meditationen sey in strengerer Fassung im ersten Buche der Prinzipien wiederholt worden, d. h. eben nur als methodologisches Fundament, wie denn ja der ganze Gedankengang auch in *De methodo* angetroffen wird. Das grosse Missverständniss als stecke hierin (also hauptsächlich in dem *Cogito ergo sum!*) seine Philosophie, ist allerdings schon frühe durch einige theologische Denker, welche mit Begierde an diese Partie sich anklammerten, um ohne Vorwurf der modernen Richtung des Philosophierens zugetan seyn zu können, verschuldet worden; da sogar Spinoza die wirkliche Bedeutung der Descartes'schen Revolution nicht deutlich erkannt hat. Um aber gewahr zu werden, dass auch diese metaphysischen Interpretationen im 17. Jh. noch verschwindende Ausnahmen bilden, dazu muss man vor allem die zahlreiche Gegnerschaft, von *Voetius* an, kennen lernen, was durch die höchst lehrreiche *Histoire de la philosophie cartésienne par Francisque Bouillier* (*Paris et Lyon 1854*) so sehr erleichtert wird. Wie man dieses Werk gelesen haben und

noch die Geschichte der neueren Philosophie in dem Stile darstellen kann, wie sie in allen unseren Büchern geschrieben steht, das würde nicht leicht zu begreifen seyn, wenn nicht jener Verf. selber, trotz seiner historischen Gründlichkeit, in dem überkommenen Wahne befangen bliebe. — Läuft doch diese Darstellung etwa folgendermassen ab: 1. Die Scholastik war in Verachtung untergegangen, andere mannigfache Versuche waren gescheitert. Es galt nun einen ganz neuen Anfang zu finden, einen Boden für neue Gewissheit. 2. Das tat Descartes, indem er zuerst an allem zweifelte und sodann auf das Selbstbewusstseyn als das unmittelbar Gewisse sich berief, woraus er dann die Realität der Körperwelt vermittelst der Wahrhaftigkeit Gottes folgerte, die uns nicht täuschen könne; inmittelst daher das Daseyn Gottes aus der grösseren objektiven Realität bewies welche diese Idee im Vergleiche mit der Idee von uns selber enthalte; u. s. w. u. s. w. — Wäre dies wirklich — ich sage nicht die Hauptsache, sondern — die Sache, so würde die Bedeutung Descartes' so aufgefasst werden müssen: Man war in Betreff der separaten Existenz der Seele und in Betreff des Daseyns Gottes — dieser Bollwerke der alten Metaphysik, die man unabhängig von aller Offenbarung, aus blosser reiner Vernunft begründen zu können, immer als die Minimalleistung von der Philosophie forderte — in Verlegenheit geraten. Descartes nahm sich der verlassenen ritterlich an, übertrumpfte den Alles benagenden Skepticism indem er ihn auf die Realität der Aussenwelt, ja auf die mathematischen Demonstrationen ausdehnte, um ihn desto sicherer zu überwinden und jene Bollwerke als unüberwindliche wieder aufzurichten. „Descartes, als echter Idealist und Platoniker, ist ein conservativer Philosoph". Das Wahre was in diesem grossen Irrtum verborgen liegt, reducirt sich auf folgendes: Die revolutionäre Philosophie — d. h. mechanische und rationalistische Physik — konnte, als schon bestehend und bekannt vorausgesetzt, ihre Harmlosigkeit nicht besser dartun, daher in die von Natur ihr feindlichen Cirkel der Theologie und Universitäts-Philosophie (man gedenke der Dedication an die Sorbonne und der Beziehungen D.'s zu den Jesuiten) nicht anders sich einführen, als indem sie in ihrer Rüstkammer einige scharfe Waffen zur Verteidi-

gung der Orthodoxie aufwies. Hiermit wird nicht gesagt, dass es dem Philosophen um irgendwelche seiner Sätze nicht ernst gewesen sey. In der Fassung die sie in den *Principia* erhalten haben, gehören sie allerdings zu seinem System, als dessen methodologisches Fundament — worin freilich, während auf dem Titelblatt der Meditationen gestanden hatte: *„ubi de Dei existentia et de animae immortalitate“* von der letzteren nichts vorkömmt, und der Begriff Gottes unwesentlich ist, gegenüber der Lehre von *innatae ideae* und *aeternae veritates* — denn nur auf die Unabhängigkeit des eigenen Denkens und Wollens kömmt hierbei alles an. Die Art und Weise wie D. diese behauptet, ist ja für manche der späteren Richtungen das Merkwürdigste und Folgenreichste in seinem Systeme geworden, und war doch zugleich der feine Faden, der ihn mit der hergebrachten Lehre verband. Dieser Faden hängt aus dem Systeme heraus und Vieles liess sich daran anknüpfen. Das System selber ist der unreife Versuch eines bis zu dieser willkürlichen Grenze durchgeführten vollkommenen **Materialismus** der Naturerklärung; im eigentlichen und echten Sinne, da es um die Verbannung der **Formen,** nämlich der substanziellen Formen oder wesentlichen Qualitäten, und jeder Art von Seele, die sonst als das innere Princip der Bewegung, insonderheit aber als Lebensprincip gedacht wurde, sich handelte; wie der wackere Mersenne in seiner vorsichtigen Weise bedeutete: alles **per motum localem** zu erklären; worin er mit Recht Descartes, Hobbes, Gassendi einig fand.

Excurs II.

Diese Gelegenheit möge tauglich erscheinen, um auch folgender Anmerkung eine Stelle zu geben. Ich habe zuerst in der Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1879 geltend gemacht, dass mit dem Werke Galileo's die Epoche der neueren Philosophie begründet werde, und in die Erinnerung zurückgerufen, dass Physik nicht allein historisch unablösbar von Philosophie ist, sondern auch gerade im 17. Jahrh. den wichtigsten Teil in ihrer Gesammtheit ausmachte. Zugleich wies ich darauf hin (was auch von Anderen bemerkt worden war, vgl. Windelband Gesch. d. neuern Ph. I. S. 139f., wo jedoch Einzelnes irrtümlich ist), dass die gemeinsame Neuerung des

Hobbes und Descartes in der Subjectivirung der sinnlichen Qualitäten bestanden habe. Es bezeichnet den Zustand worin sich die philosophische Historiographie befunden hat und noch befindet, dass sowol Kant als Schopenhauer hierin, nämlich als in der Unterscheidung von (realen) primären und (idealen) secundären Qualitäten das eigentümliche Verdienst Locke's erblickten; bei dem speculativen Triumvirat aber, deren Cäsar doch die neuere historische Darstellung (leider) inspirirt hat, wird man irgend welche Kenntniss der Bedeutung dieses Problems, geschweige denn seiner urkundlichen Gestaltung, auf keine Weise erwarten dürfen. — Nun besitzen wir seit 1882 die Schrift „Descartes' Erkenntnisstheorie" von Paul Natorp, deren vortreffliches 6. Kapitel (nebst den Anmerkungen dazu) die „Entwicklung der mechanischen Naturansicht in der Neuzeit, bis auf Descartes und Hobbes" darbietet. Hier wird gezeigt wie weit schon Kepler in dieser Richtung gegangen sey, sodann aber wird aufgedeckt — woran ich schon in den Philosoph. Monatsheften a. a. O. angeknüpft habe — dass Galileo in der Tat auch in diesem Stücke: der Subjectivirung der Qualitäten kaum etwas zu sagen übrig gelassen hat, durch seine merkwürdige Streitschrift „*Il Saggiatore*", woraus die merkwürdigsten Stellen angeführt werden. Dazu bemerkt Herr Natorp S. 186 Anm. 12: „Nirgend finde ich bei neueren Schriftstellern die Tatsache erwähnt ausser bei *Libri Histoire des math. en Italie IV. 247*"; und fügt die vielsagenden Worte hinzu: „Namentlich in den Werken über Geschichte der Philosophie trifft man nirgends auch nur eine Andeutung davon." — Diese Angaben zu ergänzen möge nun folgendes dienen. Zunächst ist bemerkenswert, dass Libri (im J. 1841) ausdrücklich auf die Priorität Galileo's vor Descartes hinweist, mit den Worten in Betreff des Saggiatore: „il contient des doctrines philosophiques qui ont été attribuées plus tard à Desc. et qui appartiennent à Gal. Nous nous bornerons à citer ici ce principe si célèbre dans le cartésianisme [diese Celebrität durfte er bei deutschen Lesern nicht voraussetzen] que les qualités sensibles ne résident point dans les corps mais sont en nous". Er citirt dazu (p. 248, not. 1) den „*Saggio sopra il Cartesio*" par Algarotti (Alg. Opere Livorno 1764

tom. III p. 293—340). Ich habe die Stelle in des Grafen bitterer Kritik Desc.'s gefunden: „*Ma non possiamo oltrepassare come nel Saggiatore del Galilei, la più bella opera polemica di cui forse si vanti l'Italia, si trova copiosamente disputata e solidamente stabilita quella dottrina del Cartesio . . . che la qualità sensibile, il colore, il gusto e somiglianti non risiedono altrimenti nei corpi, ma in esso noi.*"

Ob jedoch dieser Schriftsteller, der mehr ein Schöngeist als Philosoph war (ein Liebling Friedrichs II. v. Preussen), aus sich selber diese Bemerkung gemacht habe, bezweifle ich; und werde vielleicht (wenn auch nicht in diesem Augenblicke) in der Lage seyn, die Ableitung aus einer entfernteren Quelle herzustellen. Jene Notiz nämlich, welche Hr. Natorp nur bei Libri gefunden hat, ist mir schon in des auch sonst vorzüglich unterrichteten Abraham Gotthelf Kästner „Geschichte der Mathematik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des 18. Jahrhunderts" Bd. 4 Göttingen 1800 S. 186 begegnet, in dem Satze: „Er (d. i. Galileo im *Saggiatore*) stellt deutlich und einleuchtend diese Lehren dar, die man fälschlich Cartesen zugeeignet hat; dass es in der sinnlichen Welt nichts gibt als Bewegung und Materie, dass Licht, Farbe, Laut, Kälte, Wärme, Geschmack, nicht Eigenschaften der Körper, sondern Vorstellungen unserer Seele sind". Kästner nennt seinen Gewährsmann nicht. Dass er selbständig aus Galileo's Schrift geschöpft habe, ist noch weniger als bei Algarotti wahrscheinlich. Dass er diesen vor sich hatte, der (in französischer Uebersetzung) viel gelesen wurde, ist möglich. Indessen bin ich auf eine andere Vermutung geführt worden. In demselben Bande des Kästner'schen Werkes treffe ich, wenige Seiten später, folgende, in anderer Hinsicht und gerade für mein eigentliches Thema, merkwürdige Nachricht (S. 195): „Noch vor dem 19. November 1634 zog er (Gal.) auf Monte Rivaldi im Kirchspiel Arcetri. In einer der beiden Villen [nämlich hier oder in Bellasguardo ohnweit Florenz, wohin er sich vorher, am 18. December 1633 begeben hatte][15]) besuchte ihn Thomas Hobbes mit seinem Zöglinge dem

[15]) Dies ist leicht zu entscheiden. Der Besuch kann frühestens im Jahre

Grafen von Devonshire. Joh. Albert de Soria, ehemaliger Lehrer der Univ. zu Pisa, versichert, man wisse aus mündlicher Ueberlieferung, Galiläi habe dem Hobbes auf einem Spaziergange beim grossherzoglichen Lustschlosse Poggio Imperiale die erste Idee gegeben, die Sittenlehre durch Behandlung nach geometrischer Lehrart, zur mathematischen Gewissheit zu bringen." In Betreff des Soria habe ich bisher nur Weniges ermittelt. Von seinen Schriften ist in der Kieler Univ.-Bibl. nichts vorhanden. Bibliographische Werke (über Gesch. der Mathem. oder der italien. Literatur) nennen kaum seinen Namen. *Oettinger Moniteur des dates* gibt an: „italienischer Physiker, Prof. in Pisa, geb. zu Livorno 1707, † 1769"; also ein etwas älterer Zeitgenosse Algarotti's (1712 bis 1764): von ihm aber eher darf erwartet werden, ja ist sehr wahrscheinlich, dass er mit den Schriften Galileos aus eigenem Studio vertraut gewesen sey.

Durch die Göttinger Bibl. hätte ich mir nun vermutlich leicht nähere Kunde verschaffen können (dass aber Kästner ihn selber gelesen hat, geht aus der Stelle nicht hervor). Um sicherer zu gehen, habe ich meinen Freund R. Scheppig, der um diese Zeit nach London ging, gebeten, im Brit. Mus. nachzuforschen. Er schreibt mir, dass er die gesuchte Stelle erwartet habe in einem *Dialogo tra un cavaliere francese e un Italiano circa i pregi delle due Nazioni* zu finden, aber sich getäuscht gesehen habe, obgleich darin viel von Galileo's Prioritätsrechten gehandelt werde. — Meine Mutmassung geht nun dahin, dass in diesem Dialog oder in einer anderen Schrift Soria's auch zuerst jene Behauptung der Posteriorität Descartes' enthalten seyn möchte. Die andere, auf Hobbes bezügliche Angabe, trägt zwar durch ihre Genauigkeit die Zeichen der Wahrheit, jedoch muss das „aus mündlicher Ueberlieferung" bedenklich machen [16]).

1635 stattgefunden haben, Robertson sagt; in April 1636, if not in the previous year; aus April 1636 ist nämlich ein Brief des Hobbes, datirt von Florenz, erhalten. Das *vitae auctarium* legt den Besuch fälschlich nach Pisa.

[16]) Ich hoffe, in Kurzem genauere Mitteilungen machen zu können.

XI.

Zwei Platonische Stellen.

Von

C. Hebler in Bern.

1. Sophistes S. 248 Df.

Die im Sophistes bekämpften „Freunde der Ideen“ lehren, dass das Vermögen des Wirkens und des Leidens nur dem Werden zukomme, nicht dem Sein, wie unsere Seele es durch Denken erkenne. Erklären sie, fragt nun der Eleatische Gast, welcher der Leiter des Gespräches ist, das Erkennen oder das Erkanntwerden für ein Wirken oder ein Leiden oder Beides? oder das Eine für ein Leiden, das Andere für ein Wirken? oder lassen sie gar keines von Beiden an keinem dieser Beiden theilnehmen? Theätetos (ich citire zunächst nach dem heute gewöhnlichen Text) entscheidet sich für das Letzte: Δῆλον ὡς οὐδέτερον οὐδετέρου (sc. μεταλαμβάνει)· τἀναντία γὰρ ἂν τοῖς ἔμπροσθεν λέγοιεν. Worauf der Gast bemerkt: Μανθάνω τόδε γε ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ ξυμβαίνει πάσχειν. Da die Ideenfreunde, meint Theätetos natürlich, dem erkannten Sein Wirken und Leiden absprechen, so können sie nicht nur das Erkanntwerden, sondern auch das Erkennen für keines von Beiden halten; denn dem Erkennen würde als einem Wirken ein Leiden des Erkannten und als einem Leiden ein Wirken desselben entsprechen. Auch was der Eleate erwiedert, scheint, vorläufig von den Eingangsworten μανθάνω τόδε γε ὡς abgesehen, leicht verständlich; es ist auch schon in dem von Theätetos Bemerkten enthalten, dass, wenn das Erkennen ein Wirken sein soll, das Erkannte leiden müsse. Aber

der Eleate seinerseits will, wie sich alsbald zeigt, den Vordersatz nicht als blosse Hypothesis behandelt wissen. Er hält das Erkennen für ein Wirken zwar begreiflich nicht im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, als wenn er meinte, dass dem Gegenstande durch das Erkennen noch Etwas ausser dem Erkanntwerden zustosse, aber insofern, als er dieses schon als solches, nämlich als ein Gemachtwerden (vgl. zu dem ποιεῖν 219B, 247Df.. 265B) des zuvor nicht erkannten Gegenstandes zu einem erkannten, für ein Leiden und Bewegtwerden desselben angesehen wissen will. Diess mag uns heutige Leser befremden, die wir das blosse Erkennen für ein auf das Innere des erkennenden Subjects beschränktes, nicht den Gegenstand selbst, sondern nur das Verhalten des Subjects zu ihm veränderndes, Thun ansehen; aber von rein exegetischer Seite machen nur die Eingangsworte Schwierigkeit.

Das μανθάνω will im Munde des Eleaten gleich wenig stimmen, ob man es auf das Vorangegangene oder das Nachfolgende bezieht; im erstern Falle wüsste man nicht, was aus dem alsdann verlassenen τόδε γε ὡς oder wenigstens dem ὡς, wenn τόδε γε gleichfalls auf das Vorige gedeutet wird, machen; im andern Falle nicht, wie der Sprechende dazu käme, sich bloss in Betreff des von ihm Bemerkten einen Verstehenden zu nennen, und bloss einen Solchen, während er damit vielmehr dem Gespräch eine neue Wendung gibt. In den ältern Ausgaben wird das μανθάνω sammt dem τόδε γε oder noch Weiterm (in einer neuern Ausgabe und der Schleiermacher'schen Uebersetzung μανθάνω allein) auch wirklich nicht dem Eleaten, sondern dem Theätetos zugetheilt. Aber dann muss nicht bloss wieder an dem τόδε γε ὡς oder sonst gekünstelt, sondern auch das δῆλον . . . λέγοιεν noch der vorigen Rede des Eleaten angeschlossen werden, welcher sonst solche Fragen, wie die hier von ihm gestellten, lieber durch seinen ihnen sehr wohl gewachsenen jungen Mitunterredner beantworten lässt. Zwar findet Schleiermacher, wenn die Worte dem Jüngling verbleiben, es „fast zu schnell, dass dieser durchsieht, wie es sich verhält mit dem Erkennen und Erkanntwerden . . . sowie, wenn er die Sache schon durchgesehen hat, diese ganze folgende Auseinandersetzung überflüssig ist". Aber wie es sich mit dem Erkanntwerden nach der

Meinung der Ideenfreunde verhält, ist dem Theätetos schon von ihnen selber auf die Zunge gelegt; er braucht also nur noch aus der Wechselbeziehung zwischen Erkanntwerden und Erkennen zu schliessen, dass sie folgerichtig auch dieses weder für ein Wirken noch für ein Leiden halten können — gewiss für einen Liebling des Sokrates keine zeitraubende Leistung. Sie ist jedoch auch nicht so bedeutend, dass dadurch die „ganze folgende Auseinandersetzung überflüssig" würde. Dass ich nur von dem Nächsten, dem τὸ γιγνώσκειν . . . πάσχειν, rede: da nach dem Obigen dem Eleaten die Läugnung, dass das Erkennen ein Wirken sei, soviel wie Läugnung der Erkenntnissthätigkeit überhaupt ist, so will er offenbar sagen, dass, was dem Theätetos entgangen ist, die Ideenfreunde durch die von demselben eingesehene Consequenz ad absurdum geführt seien; und er sagt hiemit etwas weniger Ueberflüssiges, als wenn er, wie Schleiermacher, das μανθάνω dem Theätetos beilegend, annimmt, diesen nur bedeuten wollte, das τὸ γιγνώσκειν . . . πάσχειν sei wohl das Einzige, was derselbe bis jetzt von dem hier in Betracht Kommenden verstanden.

Du hast — so umschreibe ich mir demgemäss die Stelle — du hast ganz Recht: wenn unsere Leute das Erkanntwerden nicht für ein Leiden gelten lassen, so müssen sie läugnen, dass das Erkennen ein Wirken sei; diess aber so schlechtweg zu thun, also das Wirken auch in dem oben angegebenen Sinne genommen, ist wohl ihnen selbst bis jetzt nicht eingefallen, und wenn, auch nur in diesem Sinne, das Erkennen ein Wirken ist, so muss das Erkannte leiden — mögen sie wenigstens diess lernen! Hienach schlage ich vor, das μανθάνω durch den Imperativ μανθανόντων zu ersetzen, ohne weitere Aenderung des Textes, ausser etwa noch Streichung des τόδε. Dass sich die Sylbenfolge μανθανόντων [τόδε] γε unter der Hand eines Abschreibers leicht in μανθάνω τόδε γε verwandeln konnte, wird man zugeben; vielleicht auch, dass die vorgeschlagene Aenderung einfacher und passender ist, als C. F. Hermann's Streichung von τόδε γε ὡς mit Einsetzung von δὲ nach dem folgenden τὸ und von ὥστε nach πάσχειν, sowie auch als F. W. Wagner's μανθάνων τόδ' ἔχε ὡς.

Uebrigens ist die besprochene Aeusserung des Eleaten nur die

nächstliegende Zurückweisung der fraglichen Lehre, worauf sofort noch eine positive Ergänzung folgt: Wie denn? Man wird doch nicht meinen, dass es eigentlich ein Erkennen und Wirken gar nicht gebe, oder dass dasselbe wenigstens that- und einflusslos neben dem Sein nur so nebenherspiele. Vernunft, Seele, Leben, Bewegen, wie auch Bewegtwerden und Leiden, gehören zum vollständig Seienden selbst, wofür die „Ideen" jener Denker eben darum, weil ihnen diess alles abgeht, nicht gelten können. Dass gar Platon selbst jemals so einseitig und zugleich unsokratisch gedacht habe, um namentlich die Vernunft nicht mitzurechnen zu dem vollständig und im strengsten Sinne Seienden (gleichviel jetzt, in welchem Verhältnisse zu seinen Ideen), und also hier sich selbst berichtige, ist unwahrscheinlicher, als die besonders von Zeller vertretene Annahme, dass er die Megarische Lehre im Auge habe, mit welcher auch wohl einige seiner Schüler seine eigene vermengten.

2. Philebos S. 22 C.

Nachdem Sokrates gezeigt hat, dass weder die Lust ohne die Vernunft noch diese ohne jene, sondern nur ein aus Beiden gemischtes Leben das Vollkommene, Genugsame und Begehrenswerthe habe, um das Gute für ein überhaupt an Beiden theilzunehmen fähiges Wesen, wie es der Mensch ist, heissen zu können, schliesst er mit den Worten: „Dass man also die Göttin des Philebos [die Lust] nicht für dasselbe mit dem Guten (ταὐτὸν καὶ τἀγαθὸν) anzusehen habe, scheint mir ausgemacht". Philebos kann sich natürlich nicht die Genugthuung versagen, dem Sokrates vorzuhalten: Darin hat deine Göttin Nichts vor der meinigen, deine Vernunft Nichts vor meiner Lust voraus — „auch deine Vernunft, Sokrates, ist nicht das Gute, sondern wird wohl denselben Ausstellungen preisgegeben sein" (οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς, ὦ Σώκρατες, ἔστι τἀγαθόν, ἀλλ' ἕξει που ταὐτὰ ἐγκλήματα). Worauf die Antwort erfolgt: „Die meinige vielleicht, Philebos; nicht jedoch, wie mich dünkt, die wahre zugleich und göttliche Vernunft, sondern mit ihr möchte es sich anderswie verhalten" (Τάχ' ἄν, ὦ Φίληβε, ὅ γ' ἐμός· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν). Diess wird von der heute wohl herrschenden Auslegung so ver-

standen, dass die göttliche Vernunft für dasselbe mit dem Guten an sich erklärt werde. Ohne hier auf den umfassendern Streit darüber, ob der Platonische Sokrates überhaupt diese Identität angenommen habe, eintreten zu wollen, versuche ich im Folgenden nur überzeugender, als meines Wissens bisher geschehen ist, darzuthun, dass die vorliegende Aeusserung nicht für die Annahme entscheidet, die sich bei ihren gewichtigsten Vertretern auch nicht auf jene allein stützt.

Für's Erste ist es in grammatischer Hinsicht unerlässlicher, die Verneinung οὐ μέντοι . . . νοῦν auf den unmittelbar vorangegangenen bejahenden Theil der Aussage des Philebos (ἕξει που . . .), als auf den entferntern verneinenden (οὐδὲ γὰρ . . .) zu beziehen. Man wird sie jedoch auf diesen wenigstens mitbeziehen wollen, und behaupten, dass mit der einfachen Verneinung des Satzes: die göttliche Vernunft leidet gleichfalls an den erwähnten Mängeln, dem Sinne nach auch die doppelte Verneinung und mithin die Bejahung des andern Satzes: sie ist das Gute, gegeben sei. Nun will ich nicht betonen, dass Sokrates doch nur sagt, es werde sich mit der göttlichen Vernunft irgendwie anders als mit der menschlichen verhalten, und dass diess auch in Betreff des beiderseitigen Verhältnisses zu dem Guten schon dann stattfände, wenn die fraglichen Ausstellungen die erstere gleichfalls, nur in geringerm Maasse als die letztere, träfen — sie treffen vielmehr, meint Sokrates gewiss, jene überhaupt nicht. Auch darauf lege ich kein Gewicht, dass der Satz, woran er vorher die Ansprüche der Lust und der menschlichen Vernunft auf den Namen des Guten gemessen hat, nämlich: das Gute ist frei von jenen Mängeln, nach blosser allgemein logischer Regel nicht rein umkehrbar ist — ich lasse dennoch hier für Sokrates auch den umgekehrten Satz, und mithin zugleich die Identität der göttlichen Vernunft mit dem Guten, in gewissem Sinne gelten. Nur ob unter diesem Guten das Gute an sich zu verstehen sei, ist noch die Frage.

Von dem Guten an sich ist in dem ganzen Theile des Gespräches, welcher in unserer Stelle seinen Abschluss findet, nicht die Rede gewesen. Dasjenige Gute, dessen Identität mit unserer Lust Philebos behauptet und Sokrates bestritten, und dessen Nicht-

Identität auch mit unserer Vernunft dieser jenem zugegeben hat, ist nur das für den Menschen thatsächlich Gute. Also würde Sokrates mit den streitigen Worten eben dann, wenn er damit genau dieselbe Nicht-Identität von der göttlichen Vernunft verneinte, die letztere nicht dem Guten an sich, sondern, was doch gar nicht geht, dem menschlich Guten gleichsetzen. Er will vielmehr einschärfen, dass dem Unterschiede zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft auch ein verschiedenes Verhalten zu dem beiderseitigen Guten entspreche, indem nicht bei dem Menschen, aber bei Gott die Vernunft dasselbe mit dessen Gutem sei. Er will die göttliche Vernunft vor dem Verdacht bewahren, dass auch sie an jener Mangelhaftigkeit leide, wegen welcher der Mensch, um das vollständige ihm erreichbare Gute zu erlangen, der Ergänzung seiner Vernunft durch Lust bedarf; wie es nachher (33 B) in gleichem Sinne von den Göttern heisst, dass sie ein reines Vernunftleben führen und für Lust wie Unlust unempfänglich seien und es schicklicher Weise auch sein müssen. Ebenso wenig aber, wie die menschliche Vernunft ohne jene Mangelhaftigkeit das Gute an sich wäre — nur das volle menschlich Gute wäre sie — muss die göttliche Vernunft darum, weil sie über die in Rede stehenden Ausstellungen erhaben ist, das Gute an sich sein; es genügt, dass sie das göttlich Gute ist. Man wirft zwar vielleicht ein, das göttlich Gute sei doch wieder dasselbe mit dem an sich Guten; aber der Text legt es näher, hier das letztere bei Seite lassend sich das göttlich Gute nur ebenso nach seinem Verhältnisse zu Gott, wie das menschlich Gute nach seinem Verhältnisse zum Menschen, vorzustellen, und Beides bloss so zu unterscheiden, dass nur das letztere eines weitern Bestandtheils ausser der Vernunft zu seiner Vollständigkeit benöthigt sei — eine mehr als genügende Antwort auf die zwar im Munde des Philebos passende, aber gegenüber dem Mitunterredner unnütze Bemerkung. Und es ist diesem hier auch an dem Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft weniger, als an ihrer Verwandtschaft mit einander gegenüber der Lust gelegen, wie er denn sofort damit den Vorzug auch der menschlichen Vernunft vor der Lust begründet. Dass er hierbei doch nur die Bedeutung der göttlichen Vernunft als Weltursache

und s. z. s. die Vornehmheit unserer Vernunft vermöge der Verwandtschaft geltend macht, spricht gleichfalls dafür, dass er nicht die göttliche Verwandte unmittelbar vorher geradezu für dasselbe mit dem Guten an sich erklärt habe; er würde diess ja schwerlich für jene Bevorzugung unbenutzt gelassen haben; und er hätte dann auch wohl das eigenthümliche Verhältniss berücksichtigt, in welches nun die Lust mit der ihr wenigstens für den Menschen zugestandenen Güte zu der göttlichen Vernunft zu stehen kam.

XII.

Per la storia della Sofistica greca.

Di

Alessandro Chiappelli in Napoli.

(Secondo Articolo.)

La possibilità di una applicazione etica della idea della natura, preparata dalla religione popolare greca che aveva sempre rappresentata la connessione tra i fenomeni fisici e morali, e più da vicino del pensiero speculativo che aveva raccolta la varietà dei fenomeni nell' unità della natura, dipendeva però da alcuni aspetti di questa idea, suscettivi di applicazioni morali. La natura si presenta come eguale dovunque, e quindi la sua legge è comune a tutti i popoli. La storia di Erodoto è tutta animata del sentimento di questa legge. Inoltre essa si manifesta in un ordine, dove ogni elemento s'aggira nella sua sfera; e come Anassimandro aveva chiamata ἀδικία la separazione degli elementi dalla materia originaria[1]), così Eraclito aveva detto che il sole non può uscire dal suo giro poichè lo punirebbero le Erini, tutrici della universale giustizia (δίκη)[2]): e come non è giusto che esca dal suo giro il

---

[1]) Simplic. Phys. 24, 18. Pel nostro fine è indifferente se in questo passo deve leggersi l'ἀλλήλοις, come corregge il Diels, secondo i manoscritti, o se „l'ingiustizia“ si riferisce ai rapporti delle singole cose coll' ἄπειρον. cfr. Ziegler in Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 1, 1887 p. 16—27.

[2]) Fr. 29. Byw. e 62. Ho rilevato già altrove (Atti della R. Accademia di scienze morale e politiche di Napoli. 1888 p. 140 ss.) come il concetto di Eraclito sia in antitesi evidente coll' altro di Anassimandro. Il concetto della Δίκη è comune anche a Parmenide v. 73 s. (Stein.)

sole, così non è lecito che il mare ecceda la sua naturale misura[3]). Un esempio di questo scambio di attributi etici e d'intuizioni fisiche all' età dei Sofisti, l'abbiamo nelle Fenicie d'Euripide, dove Giocasta invita Eteocle ad onorare l'eguaglianza (ἰσότης) come quella che unisce gli uomini agli uomini, facendoli amici e alleati, e stabilisce fra loro la giustizia (νόμιμον), mentre dà la misura (μέτρον) alle cose naturali, ordina il periodo dei giorni e delle notti, e la regolare vicenda degli anni[4]).

Un tal metodo di ragionare ci apparisce appunto nell' apologo di Heracles al bivio, contenuto nello scritto di Prodico che portava il titolo di Ὧραι. A chi lo guardi nel suo insieme (Xenoph. Memor. II, 1. 21—34) non può sfuggire che il conflitto morale fra gl'impulsi primitivi (κακία) e le tendenze razionali (ἀρετή) è presentato come uno stato primitivo della coscienza, sul quale non ha esercitato ancora efficacia il complicato raffinamento della vita civile. Heracles è l'individuo nella semplicità della natura sua, e che ha quindi in sè il germe dell' opposte tendenze; ed ecco perchè è presentato nella solitudine (21 ἐξελθόντα εἰς ἡσυχίαν καθῆσθαι[5]), e perchè Arete dichiara di fondare le sue speranze sulla natura di

---

[3]) Fr. 23. Byw. Si può supporre una allusione ironica a questa dottrina in Aristofane Nub. 1290

τί δῆτα; τὴν θάλασσαν ἔσθ' ὅτι πλείονα
νυνὶ νομίζεις ἢ πρὸ τοῦ; — Μὰ Δί', ἀλλ' ἴσην,
οὐ γὰρ δίκαιον πλείον' εἶναι.

[4]) Phoeniss. 536—47

κεῖνο κάλλιον, τέκνον,
ἰσότητα τιμᾶν, ἣ φίλους ἀεὶ φίλοις,
πόλεις τε πόλεσι, ξυμμάχους τε ξυμμάχοις
ξυνδεῖ· τὸ γὰρ ἴσον, νόμιμον ἀνθρώποις ἔφυ
. . . .
κ. γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι κ. μέρη σταθμῶν
ἰσότης ἔταξε, κἀριθμὸν διώρισε,
νυκτός τ' ἀφεγγὲς βλέφαρον, ἡλίου τε φῶς,
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον.

[5]) Che questa particolarità si trovasse nel racconto di Prodico si può raccogliere anche da Temistio or. XXII ὥσπερ γὰρ Πρόδικος λέγει, καθημένῳ τῷ Ἡρακλεῖ ἐφ' ἡσυχίας, cfr. del resto Welcker Kl. Schr. II, 488 ss. Per questa ragione mi pare che il Welcker s'apponga quando a p. 484 nega che nelle scene dei due λόγοι d'Aristofane sia imitato il discorso di Prodico. Il punto di

lui e su quella che gli proviene dai genitori (27) εἰδυῖα τοὺς γεννήσαντας σε κ. τὴν φύσιν τὴν σὴν ἐν τῇ παιδείᾳ καταμαθοῦσα. ἐξ ὧν ἐλπίζω κτλ.).

Per questo al fondo di questo insegnamento morale noi troviamo un Naturalismo eudemonistico che prepara l'etica naturalistica dei Cinici. Il prevalere della virtù ha la sua ragione in un dato naturale, cioè in quel processo di compensazione onde il piacere è neutralizzato dal languore, dalla sazietà e dalla decadenza prematura; in altre parole in un motivo che nasce della applicazione d'un ragionamento fisico o d'un calcolo naturale all' ordine morale. Ed è appunto l'ordine divino della natura per cui il vizio è pena e la virtù premio a sè stessa (27 ᾗπερ οἱ θεοὶ διέθεσαν, τὰ ὄντα διηγήσομαι); e su questa considerazione si fonda il tono parenetico di tutto l'Apologo, che Senofonte contrappone ad Aristippo [6]). Spira da tutto l'insieme del mito un aura di semplicità e di candore come da una scena di natura, che lo rendeva, come pare, facilmente accessibile ad un pubblico numeroso (Ib. II 1, 21).

Che tale fosse l'intuizione dominante nell' insegnamento di Prodico, apparisce anche dal concetto che a lui viene attribuito

---

vista morale è tutto diverso, ma bisogna notare che si ricollega però in parte il Logos Dikaios al motivo stesso dell' apologo or Prodico, in quanto vi è proposto Heracles come esempio (Nubb. v. 1051). Confr. Massimo Tyr. Dissert. 20, 1.

[6]) Questo spirito naturalistico dell' insegnamento di Prodico evidente nell' apologo di Heracles, ci è confermato da una notizia di Aristotele (Top. II, 6, 112 b, 22) e dello Scoliaste di Platone Schol. ad Pl. Phaedr. 267 B, (cfr. Xen. Mem. II, 1, 21; Plat. Protag. 337 b) dai quali sappiamo che Prodico aveva insistito sulla differenza fra la τέρψις, χαρὰ, ed εὐφροσύνη come forme diverse del piacere. cfr. Heinze, Der Eudäm. in d. Gr. Phil. 1884 p. 724 ss. Berichte d. Sächs. Gesell. 1884 p. 326 ss. Così il detto di lui riferito da Platone (Euthyd. 308 e) accenne ad una specie d'avversione a coloro che stanno fra i filosofi e gli uomini politici. Questa stessa tendenza naturalistica nell' Etica si riproduce anche nelle scuole anti-edonistiche che si ricollegano a Prodico, come questa di Antistene. Noi sappiamo difatti che Antistene era familiare di Prodico (Xen. Symp. IV, 62), e anche se non dobbiamo credere che avesse trattato gli stessi argomenti in uno scritto su Heracles e Mida, come pare probabile dopo le ricerche del Susemihl, Jahrb. f. Philol. 1887 H. 3, 4 p. 207—14, sebbene lo sostenga anche ora il Dümmler Akademika 1889 p. 156 ss. rimane sempre il fatto che Heracles era l'eroe favorito dei Cinici (Diog. VI, 16. 18)

nel Pseudoplatonico Erixia (397)[7]; cioè che della natura propria di ciascuno (ὁποῖοι ἄν τινες ὦσιν) dipende il buono o cattivo uso che gli uomini fanno delle cose, e che specialmente la ricchezza sia un bene solo per gli uomini saggi e virtuosi. E in questo stesso ordine di concetti si muoveva, per quanto si può argomentare dalle sparse notizie che ne abbiamo, lo scritto di Prodico sui beni dell' agricoltura[8]. L'oggetto sembra ne fosse una rappresentazione d'una vita semplice, vicina alla natura primitiva, e un elogio della vita domestica ed agreste, la cui sostanza dovè esser poi riprodotta negli scritti dei Socratici, e sopratutto nell' Economico di Senofonte e in quello di Antistene (D. L. VI, 18). Sembra che Prodico vi ricollegasse il culto, i misteri religiosi e la benevolenza degli Dei verso gli uomini alla semplicità della vita campestre, della quale celebrava la bellezza e l'onestà, con quel senso quasi idillico delle origini e quella aspirazione all uno tempo antico, che trasparisce non solo dalle Baccanti di Euripide, che una tradizione antica fa discepolo di Prodico[9], rappresentante il trionfo dei pri-

cfr. Welcker Kl. Schr. II, 483, che son quelli a cui allude Platone nel Filebo. Del resto noi sappiamo che i Cinici, che Platone e Aristotele chiamano ἀπαίδευτοι, negavano ogni valore alla educazione e alla cultura, e come più tardi gli Stoici, segnano una restaurazione del principio di natura.

[7]) La contradizione che vi è fra questo concetto e la dottrina espressa da Prodico poco dopo (398 c) dimostra solo la poca autorità che ha questo scritto come fonte storica. L'annoverarlo coll' Axioco alla letteratura cinica, come fa il Dümmler, Akademika p. 78, mi sembra per lo meno ardito.

[8]) Themist. Orat. XXX p. 349 Πλησιάζομεν ἤδη ταῖς τελεταῖς κ. Προδίκου σοφίαν τοῖς λόγοις ἐγκαταμίξομεν· ὃς ἱερουργίαν πᾶσαν ἀνθρώπων κ. μυστήρια κ. πανηγύρεις κ. τελετὰς τῶν γεωργίας καλῶν ἐξάπτει, νομίζων κ. θεῶν εὔνοιαν ἐντεῦθεν εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν κ. πᾶσαν εὐσέβειαν ἐγγυώμενος, cfr. Welcker, 496 s. Strümpell, Gesch. d. theor. Phil. p. 14 s. Siebeck. Unters. z. Phil. d. Gr. 2 A. 1888 p. 37.

[9]) Gell. Noct. A. XV, 20, 4. Aristoph. Ran. 1188. cf. Dümmler, Akademika, 61, 257.

E così intendiamo il modo onde Prodico spiegava l'origine dei culti e delle religioni che rivela in lui lo studio delle origini umane. Egli ne ricercava le origini nelle lontane oscurità del periodo preistorico. Gli uomini primitivi divinizzarono, secondo lui, tutto ciò che loro era utile; onde il pane era adorato come Demeter, il vino come Dionysos, il fuoco come Hefestos ecc. (Cic. nat Deor. I, 42. 118. Sext. Emp. Math. IX, 18; 15 s.) cfr. Welcker, op. c. 520 ss. A cui è da aggiungere Philodem. De Piet. Jr. c. 10. Doxographi

mitivi culti dionisiaci, ma anche nel frammento 1 (Nauck), dove il poeta vagheggia l'antica vita dell' Attica, l'età dei successori d'Eretteo. S'intende quindi come Prodico, secondo che apparisce dall' Axioco pseudoplatonico e forse anche, secondo la congettura del Welcker[10]), dalla parodia d'Aristofane nella Parabasi degli Uccelli, in contrapposto a questa beatitudine delle origini, si rappresentasse come infelice la vita umana attuale.

Anche nella questione filologica sulla origine dei nomi, che aveva parte nell' insegnamento di Prodico (Cratyl. 384 b), sembra che questi sostenesse l'origine naturale non già dall' uso[11]). La sinonimica derisa da Platone aveva fondamento nell' etimologia dei vocaboli, cioè la dottrina per cui ognuno di essi esprime naturalmente una cosa sola, e ciò per una somiglianza che corra fra il suono e la cosa espressa; sicchè si debbano distinguere accuratamente gli uni dagli altri. La ragione dei nomi era quindi per Prodico non dall' uso (νόμος), ma dalla natura (φύσει ὀρθότης ὀνομάτων).

Ma una chiara e riflessa antitesi fra la natura e il νόμος, fra il diritto naturale e il diritto positivo, la troviamo rilevata per primo da Ippia, che ben può dirsi, per questo rispetto, l'Ugo Grozio dell' antichità. Allo spirito greco non poteva sfuggire che il segno della natura anche nell' ordine morale è l'universalità e l'immutabilità. Quel pensiero che aveva fino a qui mirato a cogliere nella sparsa varietà dei fenomeni naturali l'unità sottostante, doveva esser disposto a tentare da prima di scoprire anche nella vita umana

---

Graec. 544 b. Ed Epiph. Haeres. III, 21. Doxogr. p. 591. Non mi pare quindi che questa spiegazione naturalistica delle religioni di Prodico debbe esser messa insieme colle negazioni religiose degli ultimi Sofisti come fanno lo Zeller op. cit. I, 1012 e il Köstlin op. cit. I, p. 226, bensì piuttosto si colleghi allo stesso principio di spiegazione che troviamo anche in Democrito e più chiaramente a una dottrina Orfica Abel, Orphica 1885 fr. 160—62 p. 216. cfr. O. Kern Archiv II, 3. p. 389. Dümmler, Akad., 162 ss.

[10]) cfr. all' incontro Dümmler, Akad. 157s.

[11]) Un resto di questi studi di Prodico sul linguaggio ci è conservato da Galeno De Pot. phys. 2, 9, al qual frammento il Dümmler op. cit. p. 159 ricollega il Pseudoippocrate De Nat. hom. c. 5 (VI, 40 L.) e De Carn. c. 4 (VIII, 588 L.).

il fondamento unico posto anche quivi della natura. D'altra parte i costumi, le tradizioni dei differenti popoli presentavano una infinita varietà. Le narrazioni dei logografi avevano richiamata l'attenzione sopra questi contrasti e in qualche modo avevano preparata la via alla Sofistica[12]); e sebbene la narrazione erodotea sia penetrata del sentimento che vi è una legge morale superiore alle nazioni, pure Erodoto ripete il detto di Pindaro che „il Nomos è re", quando narra che a Dario i Greci rifiutarono di mangiare le carni dei loro morti mentre gl'Indiani avevano sdegnato di arderle (Her. III, 38)[13]). Nè solo la varietà delle leggi e delle istituzioni presso i vari popoli, ma la variabilità loro nel moto accelerato delle nuove democrazie, e nella rivalità politica fra gli stati greci pareva stette a provare contro alla loro autorità riconoscinta fino a qui.

Tutti questi motivi suggerivano naturalmente l'idea che le istituzioni sociali sieno un prodotto artificiale e che in esse stia il germe delle discordie fra gli uomini. Ora Ippia, così erudito nella storia dei popoli, aveva trovato appunto e nelle condizioni del suo tempo e nella cultura propria il motivo della sua dottrina, ch'egli esprime nel Protagora (377 b. s) „o cittadini qui presenti, io penso che tutti siate affini, familiari e compaesani per natura, non per legge; poichè il simile è per natura affine col simile, ma la legge, tiranna degli uomini, in molte cose fa violenze contro la natura"[14]). E la ragione ne è questa che la politica anche per lui, come diremmo oggi, divide gli animi che la natura aveva uniti, che il diritto positivo non è che una degenerazione della natura. Egli vagheggia quindi la vita umana nelle sua condizione primitiva, cioè quale è data dalla φύσις, non come è formata dalla vita civile. Onde nell' Ippia Maggiore 282 A dice a Socrate εἴωθα

---

[12]) Diels in Hermes XXII, 58 ss.

[13]) Herod. III, 38 νομίζουσι (οἱ ἄνθρ.) πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι.

[14]) Protag. 337 c. Ὦ ἄνδρες . . οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε κ. οἰκείους κ. πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ. τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.

μέντοι ἔγωγε τοὺς παλαιούς τε κ. προτέρους ἡμῶν προτέρους τε κ. μᾶλλον ἐγκωμιάζειν ἢ τοὺς νῦν κτλ., e ai Lacedemoni, durante il suo soggiorno in Sparta, afferma di aver narrato (285 d) l'origine degli eroi, degli uomini, e della città, o cioè tutta la storia dell' antichità (ἀρχαιολογία). E quando Socrate lo costringe a riconoscere che le leggi furono costituite per il bene degli stati (284 d ss.), e che le cose più utili sono quindi anche le più legittime (τὰ ὠφελιμώτερα νομιμώτερά ἐστι 285 a), implicitamente presuppone che la legge sia opera di convenzione (θέσις) riflessa[15]). Onde accetta bensi da Socrate la distinzione fra le leggi positive, e ciò che è legittimo o legge in sè stesso (νόμιμον τε καὶ νόμος), ma soggiunge che sia propria di chi sa e frutto di ragione accorta (284 d. e), mentre il volgo (οἱ πολλοί) accetta il νόμος cosi come è costituito dei legislatori.

A scuoprire quindi la regola naturale del diritto egli paragonava le leggi di nazioni diverse, scegliendo ciò che hanno di comune, come fondamento di un sistema etico. Codesto aspetto del pensiero d'Ippia apparisce dal dialogo di lui col Socrate (Mem. IV. 4, 5—25), nel reciso contrasto fra la dottrina di Socrate che identifica il giusto col legale (νόμιμον) e quella d'Ippia che non ammette una tale identità. Ambedue riconoscono nelle leggi positive il fondamento naturale, gli ἄγραφοι νόμοι di Sofocle. Ma differiscono poi in ciò che mentre per Socrate la legge positiva comanda in quanto è legge, nel suo valore formale, per Ippia invece vale nel suo contenuto cioè nella misura secondo cui s'accorda colla legge naturale. Onde mentre il Critone ci presenta Socrate morituro devoto alle leggi della patria e in atto di smentire il suo utilitarismo teoretico[16]), come una anticipazione vivente dell' esi-

---

[15]) Hipp. Maj., 284 d. τίθεται μὲν, οἶμαι, ὠφελείας ἕνεκα, ἐνίοτε δὲ καὶ βλάπει, ἐὰν κακῶς τεθῇ ὁ νόμος. — ὡς ἀγαθὸν μέγιστον πόλει τίθενται τὸν νόμον οἱ τιθέμενοι. Che nella figura d'Ippia in questo dialogo si nasconda Isocrate, come vuole il Dümmler Akad. 56 ss., non so consentire, perchè è innegabile che alcuni tratti si riferiscono all' Ippia storico: come l'allusione al λόγος parenetico d'Ippia (286a), e l'altra (285b s) agli studi astronomici e geometrici di lui, che in nessun modo si adatterebbero ad Isocrate.

[16]) Come ben rileva lo Ziegler, Gesch. d. Eth. I, 61. Philos. Monatsh. 1888 p. 451. Il tentativo dell' Heinze, Eudäm. in d. Griech. Phil. 1883, p. 752

genza morale dell' imperativo Kantiano, Ippia riesce alla opposizione fra la legge positiva e la natura: poichè quella, che è un prodotto della storia, è nata per una volontaria convenzione umana, e non è che un precetto convenuto di comune accordo fra i cittadini e tradotto in iscritto[17]. Ma l'autorità sua gli pare venga meno quando coloro che l'han posta la riprovano e la mutano[18]. Il segno delle leggi di natura, o leggi non scritte è invece il ritrovarsi di esse in ogni paese[19] e perciò non sono opera umana ma divina[20].

Gli scritti e l'insegnamente d'Ippia erano, come sembra, ispirati da questa dottrina, da cui esce il concetto cosmopolitico dei Cinici e degli Stoici[21]. Il discorso parenetico di Nestore al giovine Neottolemo su ciò che sia bello il fare, doveva, al pari dell' apologo di Prodico, presentare un quadro della semplicità della vita antica (Hipp. Maj. 286 A). Lo stesso apparisce dal proposito espresso in un suo frammento (presso Clem. Strom. VI, 624 A) di comporre dagli antichi poeti o prosatori, greci e barbari, un' opera attraente per varietà e novità; quella stessa forse che Ateneo (XIII, 609 a) cita col titolo συναγωγή[22]; e molto più da un altro, conservato da Stobeo[23], nel quale egli afferma che la legge è in-

---

di dimostrare che gli ultimi atti di Socrate sono coerenti alla sua veduta utilitaristica mi sembra uno sforzo vano, come riconosce anche il Wundt, Ethik, 1886 p. 238.

[17]) Mem. IV, 4. 13. Νόμους δὲ πόλεως . . . . ἃ οἱ πολῖται, συνθέμενοι ἅ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι ἐγράψαντο: che è la definizione di Pericle Mem. I, 2, 42.

[18]) Ib. 14.

[19]) Ib. 19 s. Ἀγράφους δέ τινας οἶσθα, ὦ Ἱππία, νόμους; 19. τούς γ' ἐν πάσῃ, ἔφη, χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους.

[20]) Ib. 19. θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι. cfr. 24, 25.

[21]) V. i frammenti d'Ippia in Müller Fragm. Histor. Graec. II p. 61 ss. Che le orazioni 75 e 76 di Dione Crisostomo sieno una elaborazione Cinica delle dottrine d'Ippia, come crede il Dümmler, Akad., 254, mi pare una ipotesi non dimostrata.

[22]) Il Müller (Fragm. II, 61) attribuisce invece questo frammento allo scritto d'Ippia intitolato Ἐθνῶν ὀνομασίαι (fr. 3—15).

[23]) Stob. Flor. 42, 10 da Plutarco. Ἱππίας φησὶν ὅτι δεινόν ἐστιν ἡ διαβολία, οὕτως ὀνομάζων, ὅτι οὐδὲ τιμωρία τις κατ' αὐτῶν γέγραπται ἐν τοῖς νόμοις ὥσπερ

sufficiente e non provvede a tutto, mentre nessuna legge punisce la calunnia che è un male assaì peggiore del furto, e contro cui non vi ha difesa. Ippia avverte che l'ordine morale è ben più ampio che di quello sottoposto alla sanzione delle leggi.

Questa teoria si riflette anche nella figura d'Ippia. La polimathia di lui, di cui ci parlano Senofonte e Platone, non si circoscrive ad ogni specie di composizione letteraria, si estende anche alle arti della vita. E nei giuochi olimpici, dinanzi alla Grecia, egli si vantava che non si desse arte di cui non fosse esperto, non solo fra le più elevate discipline ma fra le umili arti della vita[24]). Ora questa versatilità di lui, tanto ammirata in Sparta, è quella che distingue le società primitive, e che i fautori dello stato di natura propugnarono in ogni tempo; poichè in quello stato ogni individuo deve cercare da sè la maggior possibile cultura. Quanto più risaliamo nelle tradizioni antiche, tanto più vediamo che l'ideale del sapiente è quello d'uno a cui nulla è negato, che tutto sa, tutto può; mentre, come ben vide Aristotele, la divisione delle funzioni e degli uffici è condizione e insieme frutto, e in ogni modo segno del viver civile. Se Ulisse era πολύτροπος, Pericle fu maestro solo nelle due arti, la politica e l'eloquenza, Demostene sarà solo di quest' ultima. È in fondo lo stesso ideale che rifiorisce nelle teorie educative di Rousseau e degli Enciclopedisti del sec. XVIII, che presentano un tipo di educazione fondata sulla sola natura[25]).

τῶν κλεπτῶν. Müller Fragm. Hist. Graec. II p. 63 fr. 14. Allo stesso ordine d'idee in difesa d'un ritorno alla natura possiam ricollegare l'altro frammento i Fr. 7 (Ib. 62) secondo cui sembra che Ippia avesse notato come il nome di τύραννος (e con esso, s'intende, la cosa) era di recente fattura, ed era entrato fra i Greci all' età d'Archiloco. Questo ci spiega perchè Ippia avesse sostituito il τύραννος al βασιλεύς pindarico.

24) Cic. De Orat. III, 32. Plat. Hipp. min. 863 c. cfr. Philostr. V. Phil., 476.

25) cfr. Benn The Greek Philos. I, 83, e Hildenbrand, Gesch. und Syst. d. Rechts- und Staatsphil. I, 1860 p. 77, il quale del resto non coglie il vero affermando che la negazione del valore di ogni società e di ogni vita politica presso i Sofisti, derivi dall' individualismo comune ad essi. Questo è vero solo degli ultimi non dei più antichi Sofisti, che alla vita sociale contrappongono una norma universale ricavata dalla natura.

Non si deve credere però che Ippia sia un conservatore e che il suo pensiero miri ad un ritorno verso l'antica tradizione aristocratica; nè lo potremo aspettare da una teoria che fiorisce in un epoca di largo e intenso movimento democratico. In quanto anzi assaliva le leggi positive degli stati a cui contrapponeva come norma morale la natura, conteneva un germe di profondi rinnovamenti sociali, e se non ancora sovversiva, era almeno molto liberale. L'applicazione di quel principio doveva condurre a distruggere le ineguaglianze delle classi sociali su cui si fondava la vita antica, e il concetto della abolizione della schiavitù doveva esser potentemente alimentato dalla idea che questa sia contraria alla natura. Per questo la schiavitù è combattuta dai sofisti, e come Alcidamante, scolare di Gorgia, disse che gli Dei fecero tutti liberi e la Natura nessuno fece schiavo[26]), così lo conferma la stessa critica di Aristotele, il quale espressamente combatte l'opinione di molti ai quali sembrava che il dominare gli altri sia un fatto contro natura, e che vi sieno schiavi solo per legge (νόμῳ), ma non per natura (φύσει). Onde la schiavitù è opera non di natura, ma di violenza[27]). A questa corrente d'idee liberali e innovatrici se ne associava naturalmente un altra, avversa all' antica idea aristocratica delle nobiltà della stirpe, o dell' εὐγένεια; ed un sofista Licofrone affermava che la nobiltà del sangue è un nome vano e in nulla evidente[28]). Il ritorno alla natura non era dunque nè aspirazione all' antica vita delle aristocrazie greche, nè una teoria astratta da potersi paragonare alle dottrine dei sentimentalisti inglesi del sec. XVIII[29]), ma come la teoria dello stato di natura di Rousseau e degli enciclopedisti francesi mirava a scendere nella vita, e precorreva da vicino un profondo rinnovamento sociale.

---

[26]) Rhet. I, 13. 1373b. 18 ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.

[27]) Arist. Pol. I, 3. 1253 b. 18 τοῖς δὲ παρὰ φύσιν [δοκεῖ εἶναι] τὸ δεσπόζειν, νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι, τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν, διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ. cfr. Oncken, Staatslehre d. Arist. II, 32 s.

[28]) Plutarch. De Nobil. 18. 3 εὐγενείας μὲν οὖν ἀφανὲς τὸ κάλλος, ἐν λόγῳ δὲ τὸ σεμνόν. Aristotele presso Stob. 86, 24.

[29]) cfr. Leslie Stephen English Thought in the Eighteenth Century II, 1881 p. 449 ss.

Questa critica della schiavitù come istituzione sociale, e sopratutto l'avversione alla idea aristocratica della nobiltà, piuttosto che da una reazione contro i pregiudizi sociali, in fatto muoveva da una corrente avversa alla scuola della natura, la quale avrebbe ben potuto riuscire alla giustificazione della schiavitù e sopratutto dei privilegi nobiliari. Quel Licofrone che negava ogni valore alla nobiltà non era difatti seguace d'Ippia, ma, al pari d'Alcidamante, discepolo di Gorgia[30]); ed è quello stesso che secondo Aristotele, aveva detto la legge esser la „mallevadrice di giustizia (ἐγγυητὴς τῶν δικαίων[31]). Anzi Aristotele stesso, com' è noto, sosterrà la schiavitù come una condizione posta da natura[32]) e già Callicle nel Gorgia aveva detto che „per natura non è da uomo libero il soffrire ingiustizia, ma da schiavo, a cui è meglio il morire che il vivere, poichè non gli è lecito il soccorre a sè e ai suoi pari quando sia offeso e ingiuriato“[33]). Queste ardite dottrine non uscivano dunque della scuola dei partigiani della natura contro la legge sociale, ma dai fautori di questa contro la natura.

Ora codesta inversione dell' antitesi rilevata da Ippia per primo è quella che distingue il secondo gruppo di Sofisti (Gorgia e Protagora). Ma intanto il primo impulso a questo moto di pensiero liberale era venuto da coloro che distinsero nella vita umana il fondamento naturale, e ciò che è opera di consuetudine e di tradizione, e ne posero in luce i frequenti dissidi.

È naturale che i primi iniziatori di questo moto di pensiero non intravedessero le lontane consequenze sovversive a cui giunsero audacemente i sofisti della giovane generazione. Non sembra che Ippia volgesse la distinzione fra natura e convenzione sociale a difesa del dispotismo; piuttosto apparisce che egli e la scuola sua mirassero a dedurne una idea più conforme alle tendenze democratiche contemporanee, cioè l'idea cosmopolitica che precorre Anti-

---

30) Arist. Rhet. III, 3. Alex. Top. 209 e 222 (Zeller I^4, 960. 3).

31) Polit. III, 9. 1280b. 11 (ed. Susemihl). Alex. Soph. Elench. 310. a. 12. Metaph. 533, 18. Bonitz.

32) Polit. I, 4 e 5. cfr. VII, 3. 1325 a, 28. Oecon. I, 5.

33) Gorg. 493b. οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ'ἐστι τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινὸς, ᾧ κρεῖττόν ἐστι τεθνάναι ἢ ζῆν κτλ.

stene e la Stoa. Egli, il Rousseau del suo tempo, ha fede che la moralità si fondi non sul calcolo dell' utile proprio, frutto della convivenza civile, ma sopra le primitive benevole inclinazioni naturali. Ma intanto aveva cominciato a gettare il discredito sul νόμος e sull Ethos sociale, ad attaccare in nome della natura tutto quell' insieme di principi e consuetedini che si incarna nello stato; il quale apparisce come una finzione sociale, dove le norme del dritto non sono che una permanente cospirazione di pochi contro a ciò che la natura dette a tutti gli uomini; cospirazione tanto più pericolosa in quanto che si nasconde sotto la veste del diritto ed è di fatto come sancita dello stato.

Ora codesta critica di uno dei termini della antitesi non poteva rimanere senza frutto. Basterà che altri volga le stesse armi della critica contro la natura come norma della vita morale, perchè da questa „mutua strage“ delle due opposte direzioni, per dirlo con Sofocle, si traggano le inevitabile conseguenze negative, e si elevi a solo giudice e misura anche nella vita morale e sociale l'individuo senza limiti e senza freni. E mentre alcuni nel senso di Callicle nel Gorgia, ritornando alla idea d'Ippia che sola la natura è norma della vita, troveranno nella natura stessa la giustificazione della violenza e del dispotismo, perchè in natura impera sola la forza; altri invece troveranno che la stessa vita sociale è la perfetta, sebbene dissimulata, applicazione di questo principio naturale, giacchè le leggi sono opera dei più potenti, che cospirano contro il bene di tutti. Ma a codeste estreme conseguenze non si arriverà se non per via della seconda fase del pensiero sofistico, cioè non prima che si sia formata una corrente di dottrine contraria a questo ritorno all' idea della natura. Il distaccarsi del pensiero da quella idea, prima che si giunga a contrapporre la sfera subiettiva all' ordine obiettivo delle cose, si manifestava da un lato nella sfiducia crescente verso la speculazione fisica, dall' altro nel contrapporre alla natura come principio morale, l'opera del costume e della vita civile. Questo è il terreno comune in cui si muovono, giungendovi da opposte vie, Gorgia e Protagora.

Che Gorgia abbia atteso, forse nella sua gioventù, agli studi fisici, e che a questo periodo sia dovuta la teoria dei colori che

gli è attribuita nel Menone platonico, e si collega alla fisica d'Empedocle, è reso assai probabile oggi dal Diels[34]). A questo periodo del suo insegnamente nel quale ebbe parte anche la Fisica seguì, secondo la verisimile ipotesi dal Diels, grazie forse alla critica di Zenone, un periodo di dubbio, il cui frutto fu appunto lo scritto „intorno alla natura". Ora che lo spirito di esso fosse la negazione non solo della antica fisica in generale, ma più specialmente della idea eleatica della natura, l'indica già il suo titolo περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος, ed apparisce chiaro dal metodo dell' argomentazione, e dalla distribuzione delle tesi[35]). In questa critica d'ogni conoscibilità del vero si spinse fino all' antitesi della tesi parmenidea, giungendo al resultato d'un estremo Nihilismo e agnosticismo. La distinzione che il Grote[36]) attribuisce a Gorgia fra la sostanza o il sostrato Noumenico, che secondo il critico inglese avrebbe solo negato agli Eleati, e il fenomeno che solo ammetteva, è straniera a tutto il pensiero antico prima di Platone, e tanto più a quello di Gorgia; poichè non solo le fonti antiche non accennano a questi limiti della sua negazione, ma ci offrono tali dati da poterla escludere. Nella ipotesi del Grote la argomentazione gorgiana avrebbe logicamente dovuto cominciare della seconda proposizione, cioè non che nulla sia, ma che l'essere vero e sostanziale non è conoscibile[37]).

E vero però che l'ultima prova della tesi di Gorgia confina, o meglio combacia perfettamente col relativismo di Protagora, L'incomunicabilità della conoscenza poggia tutta per Gorgia sulla ragione del più rigido individualismo sensistico[38]). La negazione gorgiana lascia solo l'adito alla sensazione individuale, che Prota-

---

[34]) Diels, Gorgias und Empedokles. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1884, p. 343 ss.

[35]) In qual modo più precisamente la dialettica negativa di Gorgia scaturisca dalle contradizioni della scuola eleatica l'ha posto in chiaro assai felicemente il Bäumker. Neue Jahrb. f. Philol. 1886, p. 560s.

[36]) Grote, Histor. of Greece VI, 70.

[37]) cfr. le osservazioni dello Zeller I[4], 987.

[38]) De Mel. Xen. Gorg. 980b 12 (ed Apelt 193) . . φαίνεται δ' οὐδ' αὐτὸς αὑτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῶ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως· ὥστε σχολῇ ἄλλῳ πᾶν ταὐτὸ αἴσθοιτό τις.

gora poneva a misura e centro di tutte le cose. Esclusa la possibilità d'una conoscenza obiettiva della natura, non rimane che l'opinione che qualchecosa vi sia o che le cose sieno in quanto e come appariscono[39]; e poichè codesto φαίνεσθαι, se si fa una esatta riduzione degli elementi conoscitivi, ha le sue ultime radici nel soggetto così questo è il solo che sornuoti in tanto naufragio. D'altra parte la negazione teoretica si converte in una affermazione pratica; poichè alla praxis basta la semplice δόξα, la quale si può trasformare in convinzione per via della Retorica[40]. Gorgia rinunziando quindi alla φύσις, trovava aperta la via all' arte del persuadere, o meglio ad una delle tre arti del persuadere che si distinguono nell' Encomio di Elena che porta il suo nome (Helen. § 13): ed egli stesso vuol esser considerato non già come un Sofista, bensi come un Retore (Plat. Gorg. 449 A).

Tutto questo ci fa intendere quale posizione abbia preso Gorgia difronte all' obiettivismo di quelli che si potrebber dire i fisiocrati del suo tempo, e al naturalismo precedente e contemporaneo. La tecnica del suo stile, così artificioso e fiorito[41], mostra di per sè quanto egli si tenesse lontano da tutto quello che è semplicità di natura. E se non abbiamo dati per affermare ch'egli si pronunziasse nella questione intorno al rapporto fra la φύσις e il νόμος nella vita umana[42], pure il suo punto di vista ci fa intendere come egli, anche per questo rispetto, si ravvicinasse alla tendenza di Protagora.

Che il relativismo di Protagora nella teoria della conoscenza debba essere inteso come un rigoroso subbietivismo o individualismo, secondo che vien presentato nel Teeteto da Platone che lo ricollega alle dottrine degli estremi eraclitei (Cratilo), è stato bensi negato dopo il Grote[43], negli ultimi anni da alcuni critici, e sopratutti dal

---

[39]) Palam. 24. τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων. Così la scuola eleatica finiva al punto di dove era partito Senofane. fr. 14. Karsten . . δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

[40]) Diels, Sitzungsb. d. B. Ak. 1884 p. 360s.

[41]) Sul γοργιάζειν cfr. Diels. Op. cit. 364 ss.

[42]) Come fa il Benn, Greek Philos. I, 96.

[43]) Grote, Plato and the other comp. of Socr. II, 325 ss.

Laas e dall' Halbfass[44]); i quali nella celebre formula di Protagora che fa l'uomo misura di tutte le cose non trovano espresso che tale sia l'individuo o il soggetto singolo, ma solo che l'uomo in generale sia il centro e la misura dell' universo. Poichè non è qui il luogo di discutere a fondo questa interpetrazione recente, e dimostrare che l'esposizione platonica, come noi ancora fermamente crediamo[45]), presenti ben distinte le parti originarie della dottrina storica di Protagora, dagli svolgimenti speculativi che Platone ne ricava con magistrale e insuperata potenza, giova al nostro fine solo rilevare come il significato generico ed ampio attribuito a quella formula, se è inesatto nel rispetto teoretico, ben risponde invece alle dottrine etiche di Protagora. Nella controversia sui rapporti fra la natura e il costume o la vita civile, egli prende parte per questa, e rivolge le sue armi contro i fautori della natura, mostrando ad essi che quella costanza ed universalità che le attribuiscono rispetto a ciò che è opera e artificio umano, non è che una illusione, poichè anche la natura è in preda a una vicenda che mai non resta, e tanto ne sappiamo per quanto ce ne attesta il nostro sentire[46]). Che il discorso sulla virtù civile tenuto da Protagora nel dialogo platonico che porta il suo nome sia una critica delle teorie di Prodico e sopratutto d'Ippia, ce lo fa pensare già l'allusione ironica a quei sofisti che riconducono i giovani allo studio delle arti e delle scienze fisiche e alla quale Platone aggiunge le parole „e insieme diede una occhiata a Ippia“[47]); e il fatto stesso che Prodico e Ippia sono presenti a questa allocuzione. La quale è poi in sè stessa tutta una confutazione delle teorie anticivili e naturalistiche di Ippia.

Prima che Prometeo, secondo il mito di Protagora, rapisca

---

[44]) Laas, Idealismus und Positivismus 1879 I. p. 26 ss. Halbfass, Die Berichte des Plat. u. Arist. über Protag. Leipzig 1882. cfr. Laas in Vierteljahrs. f. wiss. Phil. 1884 p. 479—97.

[45]) Vedi la critica acuta della tesi dell' Halbfass in Natorp, Forschungen, 1884 p. 1—62. Meno risoluto si mostra il Sattig in Zeitschrift f. Phil. 1885 p. 275—320, 1886 p. 1—34. cfr. B. Münz, Protagoras und kein Ende. Zeitschr. f. Phil. 1888 p. 109—125. cfr. L. Stein, Die Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin 1888.

[46]) Benn, The Greek Philosophers II, p. 87 s.

[47]) Protag. 318 E καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψεν.

il fuoco ad Hefestos e a Minerva l'arte del sapere, non vi era vita civile (321 d). Fatto partecipe della sorte divina, l'uomo riconosce gli Dei (allusione questa e critica, io credo, della teoria di Prodico) e articola le prime voci. Ma non è ancora sorta colle città la vita civile (323 b). Siamo ancora allo stato di natura che Protagora „ci rappresenta come un bellum omnium contra omnes". „Si danneggiavano fra loro non avendo l'arte civile, talchè di nuovo dispersi perivano"[48]). Giove quindi per salvare gli uomini manda ad essi per mezzo di Hermes il rispetto e la giustizia (αἰδὼς e δίκη[49]), dalle quali virtù nascono gli ordini civili, e l'amicizia fondamento del vivere sociale; poichè, come dice, non nascerebbe le città se di queste due virtù tutti quanti non partecipassero[50]).

Nè si creda, come fa l'Harpf[51]), che Protagora fondi perciò la sua etica sopra una specie di senso morale di natura, al modo dell' Hutscheson. In questo egli differisce del moralista inglese che mentre per questi il moral sense è natural sense, per lui questo senso è formato colla vita civile. Ora a questo problema delle origini della virtù civile, se ne collega per Protagora intimamente un altro che concerne la natura e l'esistenza stessa della professione dei sofisti, maestri di virtù. Se questa, come credeva Ippia, è un dato naturale innato, a nulla giova ed è assurdo l'insegnarla. Perchè questo insegnamento sia possibile, è necessario dimostrare

---

[48]) 322 b. ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο.

[49]) cfr. Bonghi. Note al Protagora 1882 p. 255—61. L. Schmidt, Eth. d. alten Griech. I, p. 168 ss. 1882. Non è stato avvertito che io sappia, che già Protagora (323 c) prima di Aristotele aveva riconosciuto che la distribuzione degli uffici è condizione essenziale della vita civile.

[50]) 322 d. οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν 323 a. παντὶ προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς, ἢ μὴ εἶναι πόλεις.

[51]) Harpf, Die Ethik d. Protagoras. Heidelberg 1884 p. 14 s., il quale s'inganna facendo di Protagora un fautore del naturalismo etico. Lo prova la stessa osservazione ch'egli fa p. 15 sulla chiusa del mito di Protagora, che rivela le tendenze democratiche di lui. Se Hermes dà a ciascuno le tendenze etico-sociali, è la vita civile dunque che tutti aguaglia in perfetto comunanza. Del resto la tesi dell' Harpf, che s'accorda anche colla interpetrazione del Dümmler Akademika, 251, è confutata da tutto quello che vien dopo nel discorso di Protagora.

che la virtù sia acquisita, sia frutto d'esercizio, d'una disciplina, e che l'animo vi si possa educare. Ed ecco quello che Protagora dichiara di voler dimostrare a Socrate[52]). E in primo luogo ne è una prova per Protagora la pena pubblica, ch'egli con mirabile penetrazione[53]) considera come un motivo d'intimidazione per l'avvenire piuttosto che come punizione per un misfatto trascorso, poichè non renderebbe mai il fatto non avvenuto (324 b); la qual cosa è segno che, secondo l'opínione comune, la virtù è frutto di educazione (παιδευτὴν εἶναι ἀρετήν Ib.), ed è un bene che s'acquista per via di diligenza, d'esercizio e d'insegnamento[54]). Su questo punto Protagora è interamente d'accordo con Socrate, nè dubita, proseguendo nel suo discorso, di rilevare come la vita privata e la vita pubblica del cittadino greco sia tutta un insegnamento di virtù (325 d—325 E) e un efficace sistema di educazione.

La quale osservazione gli porge il destro di ritornare ancora contro la teoria dello stato di natura, paragonando la vita civile a quella di uomini che non hanno nè educazione, nè tribunali, nè leggi nè forza alcuna che li costringa interamente a curar la virtù, ma siano una specie di selvaggi, come quelli che un tempo Ferecrate il poeta aveva presentati alle Lenee[55]). Con fine ironia Protagora rassomiglia gli uomini, quali se li fingevano Ippia e i fautori dello stato di natura, al coro dei misantropi in quella commedia (ib.); nè forse è lontano dal vero il supporre che in questa stessa commedia, rappresentata nel 421, codesto coro dei misantropi che, fuggendo la vita civile nelle solitudini incontravano i selvaggi, fosse una caricatura di questa scuola politica dei Rousseau e dei Diderot di quel tempo, qui combatutti da Protagora. Si ponga

---

[52]) 323 c. ὅτι δὲ αὐτὴν (sc. ἀρετὴν) οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι ʼοὐδʼ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε κ. ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ᾧ ἂν παραγίγνηται, τοῦτό σοι μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδεῖξαι.

[53]) Grote, Plato and the other comp. of Socr. II, p. 41. Schmidt op. cit. II, 258.

[54]) Protag. 323 c. ὅτι δὲ αὐτὴν (δικαιοσύνη κ. πολιτικὴ ἀρετὴ) οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδʼ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι. È facile pensare come queste parole colpiscano Ippia, che è presente. Ib. d. ὅσα δʼ ἐξ ἐπιμελείας κ. ἀσκήσεως κ. διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, κτλ.

[55]) 327 c. d.

mente al fatto che, come tutto fa credere, il mito di Protagora nel dialogo platonico, è probabilmente un estratto, o almeno è scritto nello stesso ordine d'idee di quello che sappiamo aver composto Protagora col titolo περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστήσεως; e che forse era una critica delle teorie correnti sullo stato di natura[56]).

Così intesa ad ogni modo l'orazione di Protagora, come una confutazione delle teorie dei naturalisti contemporanei e come una apologia del νόμος e della πόλις, sparisce ogni differenza fra la teoria da lui espressa in quel dialogo, e quella che è posta in bocca sua nel Teeteto platonico, che a molti critici sono parse così inconciliabili, da doversi o negare la fedeltà storica della prima, come ha fatto lo Steinhart[57]), o quelle della seconda come ha fatto lo Schanz[58]). V'è anzi un intimo nesso logico fra l'una e l'altra, e un fondamento comune in ciò che solo lo stato e la legge civile determina ciò che è bene, e che il giusto, come direbbe Socrate che fin qui è d'accordo con Protagora (Xenoph. Mem. IV. 4), è ciò che è legittimo, o legale.

Le due dottrine morali poste in bocca a Protagora s'integrano l'una coll' altra. Nel Protagora è rilevata la origine della virtù umana nella vita civile, e dimostrata la possibilità d'insegnarla e di svolgerla colla educazione. La vita sociale e lo stato vi era presentata come la vera forza educatrice dell' individuo. Protagora non cercava, come Socrate, che cosa la virtù sia; gli bastava il trovarla già fissata e quasi sancita dall' autorità del re Nomos, come ben nota il Grote[59]). Ora la difesa che Protagora fa di sè stesso nel Teeteto (166 A — 168 C) dimostra come lo stato

---

56) Su questo titolo Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonn 1845 p. 182ss. Köstlin, Gesch. d. Ethik I, 1887 p. 221. Non so perchè lo Zeller crede il mito di Protagora derivato piuttosto dello scritto di lui sulla Politia.

57) Steinhart, Platon's Werke I, p. 422.

58) Schanz, Beiträge z. vors. Philos. p. 110. cfr. invece Peipers, Erkenntnissth. Platons p. 548. Archer-Hind, The Theaetetus of Plato, Oxford 1883 p. 91. Steinhart, Op. cit. III, 36. La conciliazione a cui riccorre lo Schuster, Her. von Eph. p. 323 mi pare un sottile ma vano espediente.

59) Grote, Plato II, 72s. Questa fede di Protagora nella legge politica è un altro punto di contatto, meno avvertito, con Eraclito, di cui si ricordi il frammento 100 (Byw.).

si faccia norma della vita morale per mezzo delle leggi; e che in questa la vera misura è la legge o come egli la chiama la δόξα πόλεως. Ciò che è giusto ed onesto è tale perchè determinato dalla πόλις; poichè, come egli dice, quali paiono ad ogni città le cose giuste ed oneste, così anche sono per essa finchè le reputi tali [60]). In quanto dunque ogni stato determina ai suoi cittadini ciò che è legittimo o giusto, in tanto, come dice altrove, non si dà uno più saggio dell' altro, nè da privato a privato, nè da città a città [61]). Se non che come nel Protagora aveva detto che non ogni piacere è bene, così anche delle leggi civili le une, se non più vere, possono ben essere più utili agli stati delle altre. E qui appunto entra l'opera del sapiente, il quale a guisa del medico che raddirizza le sensazioni dell' ammalato e le rende migliori (167 A ss.), nel campo morale e politico sa per mezzo della educazione, corregere e migliorare le disposizioni, e agli stati suggerire ciò che è migliore e più utile (172 AB), riuscendo così a far mutare l'opinione dello stato o la legge (167 C — 177 D). Entro la cerchia della Poli, e finchè è in vigore una legge, la giustizia (δίκαιον) ha un valore assoluto. Ma non lo ha in realtà, in quanto poggia sopra un dato naturale [62]). L'elemento morale si risolve dunque in una posizione (θέσις), dipende da una autorità, o da una convenzione politica [63]).

Alla stessa tendenza si collegavano, come sembra, le dottrine grammaticali e filologiche di lui. Che anche nella questione così agitata fra i Sofisti, se si dia un φύσει ὀρθόν o un νόμῳ ὀρθόν, Protagora propugni quest' ultima opinione, e non già la prima come crede lo Schuster [64]), risulta non solo dal Cratilo platonico, dove

---

60) Theaet. 167 c. ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια κ. καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.

Non so come l'Archer-Hind, The Thaet. of Plato p. 98 trovi così naturale il passaggio dal relativismo individuale nell' etica accennato al 157 d. a questo relativismo politico.

61) 168 b. 172 A. cfr. Münz, Zeitschr. f. Philos. 1888 p. 121 s.

62) 172 b. οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε ὅταν δόξῃ κ. ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον. 177 c. d.

63) Laas, Idealismus und Positivismus II, p. 2 ss. 1882.

64) Schuster, Heraklit. p, 323 ss,

l'autorità di Protagora viene appunto associata alla tesi d'Ermogene, cioè dell' origine convenzionale del linguaggio, ma ancora dal Protagora, nel modo con cui sopra è stato interpretato il mito contenutovi. Come Protagora vi ha dimostrato in forma narrativa che la giustizia non è da natura ma d'origine civile, cioè quello stesso che è affermato dal Teeteto (167 C), così le prime voci nascono quando l'uomo, uscito dallo stato selvaggio di natura, si avvia a vita civile[65]). La dottrina che dà al linguaggio un fondamento obiettivo nella natura non poteva esser quella di chi ammetteva che ciascuna cosa è a ciascuno come gli appare.

È però vero che questa specie di normalismo esteriore in morale mal s'accorda col soggettivismo conoscitivo di Protagora; e noi ci sentiremmo tentati, per amore di coerenza, ad interpretare la formula dell' homo mensura al modo del Laas e dell' Halbfass, attribuendo a Platone l'interpetrazione strettamente individualistica di essa, se troppe gravi ragioni non ce ne dissuadessero. Piuttosto diremo che Protagora non osò applicare ai fatti morali lo stesso criterio audace della subièttività, o non ne misurò le conseguenze[66]). Una tale riserva rispetto all' ordine pratico è un fatto che si ripete bene spesso nelle storia del pensiero umano; e il costruire il mondo morale sopra un fondamento diverso da quello su cui poggia l'ordine conoscitivo, come è ben noto, è anche la posizione del Kantismo, la quale ben si può ravvicinare a quella di Protagora[67]). Ora questi a cui, come sofista, stanno sopratutto a cuore gl'interessi pratici, come prova il Protagora e la stessa sua difesa nel Teeteto, trova anche nel subiettivismo un elemento positivo che può esser principio d'una teoria etica e fa sentire alla scuola dello stato di natura che la vita morale sussiste di per sè perchè fattura dell' uomo e opera propria dello spirito.

Ma se non vi ha una connessione intima vi ha almeno una

---

[65]) Protag. 322 A. ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν [τοῦ θεοῦ] συγγένειαν ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισε . . . . ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ κτλ.

[66]) Frei, Quaest. Protag. p. 113. Benn, Greek Philos. I, p. 88. Münz, Zeit. f. Phil. 1888 p. 122 ss.

[67]) Harpf, Ethik d. Protag. p. 40—57.

corrispondenza esteriore quasi di simmetria fra il normalismo morale e il subiettivismo teoretico di Protagora; poichè la relatività del conoscere fa riscontro alla relatività delle norme morali secondo le diverse legislazioni degli stati e secondo i diversi tempi. E sopratutto s'accordano in questo, che ambedne son dirette contro la teoria della natura come norma morale. Quanto più anzi è incoerente la riserva di Protagora nell' applicare all' etica l'estremo individualismo, tanto più è evidente in lui la tendenza ad accentuare contra Ippia, l'idea del Nomos e della Polis, e l'inclinazione alla statolatria, e a propugnare, egli l'umanismo del suo tempo, una educazione classica contro l'educazione scientifica seguita dal suo rivale. Mentre Ippia raccomanda il ritorno alla semplicità della natura, Protagora il democratico ha fede nell' educazione e nella vita sociale. Non senza ragione Pericle, come pare, aveva affidato a lui, autore d'un libro sullo stato, di dar leggi alla città di Thurii [68]).

Così la vena scettica di Protagora che muovendo della teologia, e investendo le discipline fisiche (Metaph. III, 2, 998 a. 3. Soph. 232 d), si estendeva ad ogni scienza, si era poi arrestata dinanzi ai problemi morali, la cui soluzione egli trovava già data nelle leggi positive per ogni stato. E, come appare da Aristotele [69]) non aveva estesa la regola del far migliore il discorso peggiore all' ordine delle idee morali. La misura delle cose non è il volere degli Dei la cui esistenza è incerta (D. L. IX, 51, Thaet. 162 d.), non uno stato ipotetico di natura, ma solo il soggetto quanto al conoscere, solo la legge quanto all' operare. Gorgia, mostrando le contradizioni intime della idea della natura, aveva intitolato il suo libro περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντως; Protagora, campione dell' umanità civile, intitola il suo Ἀλήθεια ἢ περὶ τοῦ ὄντος.

In questa corrente d'idee Protogora fu seguito da una folla d'altri sofisti. Licofrone che, come dicemmo, aveva chiamata la legge la „mallevadrice della giustizia", Eveno di Paros che aveva scritto sulla virtù umana e politica [70]), tutti si collegano, come pare,

---

68) Eraclide Pontico presso Diogene IX, 50.

69) Rhetor. II, 24.

70) Apol. 20 A. Phaedr. 267 A. Phaed. 60 d. Spengel, Συναγ. τεχνῶν,

a questa teoria, che troviamo riprodotta dal grande storico del tempo. L'effetto che queste idea ebbero sul pensiero di Tucidide ci è manifesta nell' introduzione della sua storia. L'antichità è da lui pure presentata come una storia di barbarie, di solitaria e selvaggia violenza, e solo in un periodo assai recente Atene da questa oscura condizione è uscita, per lui, alla luce e alla gloria del suo tempo[71]). E anche nella orazione funebre che egli pone in bocca a Pericle la gloria leggendaria d'Atene, così celebrata dai logografi e dagli oratori, è appena accennata con fuggitiva allusione, e tutta la luce è raccolta sulla presente vita civile[72]). Da Eschilo e da Erodoto, il poeta e lo storico delle origini, siamo passati ad un realismo politico che da un lato s'accordava colle nuove dottrine della scuola di Protagora, e dall' altro rispondeva alle tendenze del tempo che piegava a democrazia.

C'era senza dubbio nella teoria del Nomos sovrano (o della δόξα πόλεως) la tendenza ad una politica liberale[73]). Protagora non era un conservatore, perchè il Nomos ch' egli voleva non era una immutabile tradizione; bensi una creazione umana, capace di mutamento e di perfezionamento. C'era nella dottrina di lui quella stessa tendenza che penetrava la politica moderatamente liberale di Pericle, e che, come suole, apparve invece conserva-

---

92 Bergk., Lyr. Graec. p. 474—79. Ueberweg-Heinze, Grundriss I[7], 1886 p. 103, Zeller I[4], 961. Si veda specialmente quanto dice sulla πολυχρονίη μελέτη nel Fr. 9 (B.) presso Arist. Eth. Nic. VII, 11.

[71]) Thuc. I, 2. 2. Si confronti questo passo col Protagora 322 b. cfr. Ib. 7.

[72]) Thuc. II, 36. cfr. Zeller II[4], 23. Benn, Greek Philos. I, 90. Ziegler, Gesch. d. Eth. I, 1882 p. 273.

[73]) Come nota anche il Guggenheim, Die Lehre vom apr. Wissen in d. sokrat.-plat. Philos. Berlin, 1885 p. 70. Benn, The Greek Philos. I, 92. Alla influenza che ebbe la teoria di Protagora sulla sovranità del Nomos si può ricondurre, e non già al φύσει ὀρθὸν κ. δίκαιον di Eraclito, come vuole il Lommer, Jahresber. d. Studien-Anstalt Metten 1879 p. 33, il concetto di Euripide.

Bacch. 891 οὐ γάρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων γιγνώσκειν χρὴ καὶ μελετᾶν.
κούφα γὰρ δαπάνα νομίζειν ἰσχὺν τόδ' ἔχειν,
ὅ, τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον, τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ
νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός. L'antitesi sofistica nel fr. 912 ἡ φύσις ἐβούλετ' ᾗ νόμων οὐδὲν μέλει.

trice più tardi ai contemporanei d'Alcibiade. Un esempio rilevante di codesto conflitto fra l'idee politiche della giovine generazione e la politica ispirata dalle idee di Protagora, e del passaggio dalle une alle altre è il dialogo fra Alcibiade e Pericle, il tutore di lui, nei Memorabili (I, 2, 41—47) sulla idea della „legge". Pericle, com' è noto, familiare di Protagora, vi mostra ancora una fede incondizionata nel valore del Nomos. E mentre nel suo λόγος ἐπιτάφιος Pericle accenna ad un principio superiore presupposto dalle leggi positive[74]), nel luogo senofonteo Alcibiade, amico forse di Callicle il sofista[75]), lo costringe a riconoscere che la legge è un precetto che vale solo se vi è il libero consenso o la persuasione di coloro a cui è imposto; senza questo non è legge ma illegalità (ἀνομία) o violenza (βία), da qualunque parte essa venga, o dalla tirannide di un solo, o dalla oligarchia o dalla massa popolare[76]). Così si comincia a discutere e quindi anche a scuotere la fede nella sacra autorità della legge, e lo spirito razionalistico insinua quel dubbio che via via andrà mettendo radici più profonde nelle menti e negli animi.

Messo una volta su questa via lo spirito razionalistico non poteva arrestarsi finchè non fosse giunto alle conseguenze più sovversive e antisociali. E vi giunsero audacemente i sofisti della nuova generazione le cui dottrine radicali sono largamente e senza ritegno propugnate da Callicle nel Gorgia, e da Trasimaco nella Repubblica di Platone. Le quali teorie, professate dai due sofisti o affiliati alle scuole dei sofisti, non costituiscono già, come si suol credere[77]), una sola forma di dottrina, e il Grote ha ragione di richiamare l'attenzione sulle loro differenze[78]); ma sono piuttosto

---

74) Thuc. II, 37, 8. Gli Ateniesi obbediscono le leggi, ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.

75) Perchè come ha osservato il Köstlin, Gesch. d. Eth. I, 241, Callicle è nominato due volte nel Gorgia (481, 519) insieme ad Alcibiade.

76) Xenoph. Mem. I, 2, 45.

77) Vedasi per tutti lo Zeller I, 1009, 5, il Köstlin o. c. I, 232 s, e ora anche il Windelband, Gesch. d. alten Philos. 1888 p. 72 s.

78) Grote, Hist. of Gr. VI, 89. Vi accenna anche l'Hildenbrand, Geschichte u. Syst. d. Rechts- und Staatsphil. I, 1860 p. 70—74.

differenze di origine che di resultato. Muovendo dai principii delle due opposte scuole, della natura contro le legge, e della legge contro la natura, riuscirono all' apoteosi della assoluta sovranità dell' individuo, o del dispotismo, o alla giustificazione dell' anarchia sociale. Avevano in fatti di comune almeno questo: che ambedue le scuole, contrapponendo i due termini, della natura e della legge, rompevano l'unità della vita morale, e ne mettevano in luce l'intima contradizione; ed erano così ambedue antitradizionali. Il principio d'Ippia che solo la natura, non la legge sia norma della vita, poteva facilmente piegarsi ad un senso non veduto nè voluto da lui. Poichè la condizione che natura pone non è già l'uguaglianza, com' egli credeva, ma la prevalenza del più forte sul più debole. In questo bellum omnium contra omnes, come dice Hobbes, o in questa lotta per l'esistenza, come direbbe un darwinino d'oggi, solo ai forti il trionfo e la vittoria. Se dobbiamo ritornare alla natura, e respingere la legge o il diritto che circoscrive la azione di ciascuno rispetto agli altri e tiene a freno i più forti, la conseguenza logica è la giustificazione del dispotismo.

Questo è difatti il ragionamento di Callicle nel Gorgia[79]. Egli accetta il principio che le leggi sono convenzioni (συνθήματα) contrarie alla legge di natura (ὁ νόμος φύσεως)[80] che è appunto la massima d'Ippia. Ora nella natura chi ha la forza ha il diritto (ὁ ἄρχων), ed è giusto quello che egli vuole e fa, talchè per natura sia meglio il fare che il soffrire ingiustizia. Ma come

---

[79]) Il rapporto fra la dottrina di Callicle e la scuola di Ippia apparisce non solo dal modo da cui è espressa l'antitesi fra la natura e la legge (Gorg. 482 E), ma anche dal fatto che Callicle ripete a Socrate quella stessa difficoltà che egli dicesse sempre le stesse cose (Gorg. 490 E), che troviamo fatta appunto da Ippia. Xen. Mem. IV, 4, 6. Questa rispondenza vedo ora notata anche dal Dümmler, Akademika, 252 s.

[80]) Gorg. 482 E, 483 b. E, 492 C. Che vi fossero due gruppii contrari di Sofisti, i fautori del costume, e i fautori della natura, si rileva dall' osservazione che Callicle fa sul costume di Socrate ἐὰν μέν τις κατὰ νόμον λέγῃ, κατὰ φύσιν ὑπερωτῶν, ἐὰν δὲ τὰ τῆς φύσεως, τὰ τοῦ νόμου 483 A. Si noti anche che Polo, a cui si collega Callicle, è detto appunto uno dei fautori della legge, a cui Socrate contrappone la natura. cfr. 483 e. νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον, ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα πλάττοντες.

l'uomo entra in società, la cosa s'inverte[81]). La maggioranza conoscendo la propria debolezza e fatta accorta che la sua salvezza sia nel porre leggi che sien freno alla prepotenza, le rinvigorisce colla sanzione di lode e di biasimo che associa all' osservanza e alla violazione di quelle: (osservazione che fa pensare alla moderna dottrina associazionistica inglese che nell' obbligatorietà della legge morale vede un residuo dell' efficacia della sanzione sociale[82]). Così avviene che la così detta giustizia sociale disciplina il più forte e lo mansuefaccia come un giovane leone: sistema fittizio, artificioso, inventato dai più per la loro difesa, contrario alla natura, e che dà al più forte il diritto a ribellarsi contro questa impotenza dei più (ἀσθενία—ἀνανδρία Gorg. 483 b.). Ponete che si dia l'opportunità, e codesto favorito da natura, fatto consapevole della sua forza, la romperà colle leggi e colle opinioni, inutili impedimenti, e riconquisterà, come un suo diritto, la gloriosa posizione che la natura gli aveva assegnata[83]). Il lioncello s'è scosso e ha fatto sentire la forza dei suo artigli.

Così il diritto di natura invocato da Ippia si converte per Callicle nella apoteosi del dispotismo e dell' assolutismo; nè a torto Polo d'Agrigento aveva, poco prima di lui, nello stesso dialogo, preso a difendere il tiranno Archelao di Macedonia. Callicle stesso ci presenta questo stato di natura come un irrompere di tutte le passioni, contro l'impotenza dei più (492 A ss.); tutto il resto è vana finzione di questi[84]). Data la distinzione del diritto naturale e del diritto positivo di Grozio, non è Rousseau ma Hobbes che ha ragione. E Callicle è l'Hobbes dell' antichità.

Ma se così la scuola che propugnava il ritorno alla natura volgeva ad un intima dissoluzione, a non meno gravi e funeste conseguenze si giungeva dell' altra parte da chi aveva posto sul

---

[81]) 483 a. φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν, ὅπερ κ. κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν.

[82]) Ib. b. cfr. Bain, Mental and Moral Science. London 1872, I, p. 394.

[83]) 484 a. κἀνταῦθ' ἐξέλαμψε τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

[84]) Gorg. 492 c. τρυφὴ κ. ἀκολασία κ. ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε κ. εὐδαιμονία. τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἄρα τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία κ. οὐδενὸς ἄξια.

trono il Nomos re, come forza correttrice della selvaggia e rude natura. Come Callicle e Polo, sia pure anche Callicle, come crede il Welcker, un personaggio imaginario, rappresentano le tendenze dispotiche prevalenti nei circoli della gioventù aristocratica, dai quali escono Alcibiade e Crizia[85]), Trasimaco e Glaucone formulano invece le conseguenze anarchiche che scendevano dalle teorie democratiche di Protagora e della sua scuola. La legge o la giustizia sociale, chi la guardi bene addentro, non è altro che ciò che giova al più forte[86]), o allo stato di qualunque forma esso sia. Poichè alla conclusione di Callicle si poteva obiettare[87]) che se le leggi limitano i più forti, impediscono anche l'arbitrio e la violenza; e poichè questa possibilità d'impedire richiede la maggioranza degli uomini, che per natura è più forte, così si potrebbe anche dire che è giusto per natura che non si dia arbitrio, o che la giustizia è posta da natura.

Ora questa difficolta è ripresa dalla dottrina di Trasimaco e di Glaucone che muove del fatto stesso delle legge e del diritto sociale, che altro non è se non l'utile della forza dominante. L'autorità della legge sociale è doppiamente illusoria; primo, perchè è una convenzione fatta da coloro che di per sè non hanno potenza di fare altrui male[88]) cioè la maggioranza dei deboli. Poi, perchè non è soltanto, secondo il dato di natura, come crede Callicle, ma anche per il diritto sociale che il fare è migliore o più utile che il soffrire ingiustizia[89]); la quale è di fatto la condizione per-

---

[85]) Welcker, Prodikos von Keos, Klein. Schr. II. p. 454. Che Callicle e Polo rappresentino dottrine diffuse nei circoli aristocratici di Atene si desume anche da quello che si dice nel Gorgia 482 E, 492 d. cfr. Grote, Hist. of Gr. VI, 86.

[86]) Rep. I, 338 c, 341 A, 343 b, che corrisponde alla dottrina che professò certo Trasimaco sulla giustizia umana. Hermias in Phaedr. p. 192 Ast. (cfr. Zeller I⁴ 1011). Θρασύμαχος ἔγραψεν ἐν λόγῳ ἑαυτοῦ τοιοῦτόν τι, ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον, τὴν δικαιοσύνην· ὁρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτῃ μὴ χρωμένους.

[87]) Koestlin, Gesch. d. Eth. I, p. 232 s.

[88]) Rep. II, 359 A. καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ ξυνθήκας αὑτῶν. B. οἱ ἐπιτηδεύοντες ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀδικεῖν ἄκοντες αὐτὸ ἐπιτηδεύουσι.

[89]) II, 358 E. πεφυκέναι γὰρ δή φασι τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν.

manente della vita sociale, dove la norma o la legge è l'utile del più forte, o della maggioranza dei deboli[90]). Il discorso di Trasimaco nel I e quello di Glaucone nel II della Repubblica, che è il compimento del primo, sebbene in apparenza affini a quello di Callicle, muovono dunque da opposte premesse. Non è un ritorno ad uno stato selvaggio di natura dove la prepotenza impera, ma la stessa giustizia sociale è la prova della prevalenza del forte sui deboli. Difatti per Trasimaco i governanti mirano al bene proprio non a quello dei sudditi, come fanno i pastori rispetto al loro gregge (343 B ss.). La così detta giustizia sociale è tutta a vantaggio dei più forti e a danno dei sottoposti, ed è solo apparente, poichè il giusto ci perde sempre. In questo senso la tirannide è la vera espressione della ingiustizia sociale.

Ma che la dottrina di Trasimaco non sia nella stessa direzione di quella di Callicle, si vede chiaro del commento che ne fa Glaucone. Questi riprende il discorso di Trasimaco su tre punti che riproducono, come pare, una dottrina allora comune e diffusa. 1 — Che cosa sia secondo i più la giustizia, e donde provenga (genesi del diritto sociale dalla maggioranza dei deboli confederati) — 2 — Quelli che mantengono la giustizia (l'ordine sociale costituito), la mantengono per necessità non perchè sia un bene. — 3 — A ragione pensano così perchè la vita dell' ingiusto è realmente più felice di quella del giusto[91]). Ora che codeste fossero teorie nascenti nella democrazia, lo dimostra la stessa dichiarazione che fa Glaucone, di essere assordato da mille altri oltre Trasimaco[92]); ed è facile il vedere come quest' ultima teoria differisca da quella di Callicle[93]) Non occorre risalire, con aspirazione antisociale, a un presunto stato di natura. Basta prendere la società come si trova per riconoscere nell' autorità venerata delle legge, mal dissimulati i tratti

---

90) I, 343 D — 344 b. Per questo Glaucone dice che l'estremo della ingiustizia è nel passare per giusto senz'essere II, 361 A; il che è appunto la condizione della vita sociale.

91) Reg. I, 338 C. τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον;

92) Ib. II, 358 C.

93) Rep. II, 358 A. οὐ τοίνυν δοκεῖ τοῖς πολλοῖς. Ib. c. Θρασυμάχου καὶ μυρίων ἄλλων. d. πεφυκέναι γὰρ δή φασι κτλ. 359 B. Glaucone conferma dunque che la teoria di Trasimaco è una teoria dei democratici del tempo.

della violenza, da chiunque essa muova. E mentre la teoria di Callicle segna la rovina della scuola dello stato di natura, quella di Trasimaco abbatte la teoria del nomos. Callicle riesce al dispotismo assoluto, Trasimaco all' assoluta anarchia[94]). Ma poichè nello stato di anarchia l'individuo sciolto da ogni freno di costume e di legge, irrompe colla sua incomposta violenza, così l'una e l'altra dottrina riuscivano per opposte vie allo stesso resultato. Non vi è legge nè di natura nè sociale che valga: quello che a ciascuno par bene e giova questo è il giusto e il diritto, quando abbia la forza di farlo valere. Misura e giudice della vita morale non è nè la natura, nè la legge, ma l'individuo.

Questo spirito negativo s'estenderà naturalmente ad ogni ordine di tradizioni e di credenze. Se Protagora, con cauto riserbo, aveva sospeso ogni giudizio intorno all' esistenza degli Dei[95]), altri affermeranno arditamente che la religione è frutto d'un espediente politico e opera dei legislatori[96]) fin chè si giungerà facilmente ad ogni negazione con Diagora di Melos[97]). E già nella stessa letteratura vediamo i segni di codesto spirito audace, sopratutto in Euripide il poeta della giovine Atene[98]). Ma quello che più monta si è che codeste dottrine eran gia uscite dall' angusto cerchio delle scuole e si eran fatto largo nella vita pubblica, ed eran divenuti principi e massime politiche. Codesta diffusione, a torto negata dal Grote[99]) ci è attestata da Tucidide. Questi che ci fa un così triste quadro delle condizioni morali della vita pubblica greca all'età della guerra del Peloponneso (III 82—83),

---

94) Köstlin op. cit. l. c.

95) D. L. IX, 51. Theaet. 162d. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Phil. p. 132ss.

96) Pl. Legg. X, 889 E. θεοὺς .. εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι (σοφοὶ) τέχνῃ, οὐ φύσει, ἀλλά τισι νόμοις, κ. τούτους ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι. A Critia viene attribuita una dottrina simile da Plutarco (De Superst. 13) e da Sest. Empirico come contenuta in una tragedia „Sisifo", da altri attribuita ad Euripide (Zeller I, 1011).

97) cfr. Zeller I⁴ 1011ss. Köstlin, Gesch. d. Eth. I, 226. Windelband, Gesch. d. alt. Phil. 72s.

98) Citiamo ad esempio Phoeniss. 503—23. Fragm. 19. Nauck.

99) Grote, History of Greece VI, 72ss.

e dà cosi severo giudizio della vita morale in Atene dopo la pestilenza (II, 53), la quale, come avvenne in tutti i tempi, coruppe non meno gli animi che i corpi, ci fa sentire come penetrasse sempre più nello spirito pubblico un modo di valutare gli atti della vita privata e pubblica dal loro successo, e di pregiare solo il trionfo della forza. Cleone che nell' assemblea popolare sollecita gli Ateniesi a una inesorabile punizione, per lieve cagione, della città di Mitilene (III, 40); le aspre parole degli Ateniesi ai legati dell' Isola di Melos, senza ragione assalita da quelli, cioè che essi sapevano bene che solo dove le potenze contrastanti si bilanciano si suol seguire la norma della giustizia (δίκαιον); ma dove l'una prevalga, l'unica misura è l'utile (τὸ συμφέρον), e che come gli Dei giudicano per libera elezione, così gli uomini decidono secondo una necessità di natura, per la quale comanda il più forte [100]); e che infine essi, i Melii, quando si fossero levati in egual potenza, avrebbero potuto condursi egualmente, ci fanno sentire come fosse penetrato nella coscienza pubblica ed elevato a massima corrente nella vita politica il principio che la forza fa il diritto e legge è la prepotenza. Le teorie dei sofisti avevano fatto cammino; nè basterà ad arrestarle l'opera riparatrice iniziale da Socrate, e continuata, contro gli ultimi sofisti, da Platone. La Grecia oramai s'avviava da lontano alla caduta della sua libertà nazionale; e da quella dinastia macedonica, di uno dei cui rè Callicle e Polo celebravano il potere dispotico, doveva sorgere fra breve colui che era destinato ad uccidere per sempre l'indipedenza della Grecia.

Lo Zeller [101]) ha giustamente rilevato che la questione se la virtù sia un φυσικὸν o un διδακτὸν era divenuta col sorgere dell' insegnamento dei Sofisti una questione favorita; poichè presso Senefonte (III 9, 1. IV, 2, 2) e nel principio del Menone platonico [102])

---

[100]) Thuc. V, 105. τὸ ἀνθρώπειον σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν. cfr. I, 76. VI, 85. Più tardi Isocrate Panathen. § 117 irriderà, alludendo a Platone, alla solitaria opinione di quei pochi che reputavano migliore il soffrire che il fare ingiustizia.

[101]) Zeller II^4, I, 1889 p. 147.

[102]) Men. 70A. ἔχεις μοι εἰπεῖν .... ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτόν, ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ; κτλ.

apparisce come tale. Solo deve aggiungersi che questa non è che una forma del problema piu generale che occupa tutta la sofistica, cioè suoi rapporti morali della Natura e del Nomos nel suo senso più comprensivo. Ora mentre i Sofisti avevano accentuato il contrapposto fra il dato di natura e l'opera della vita civile, Socrate guarda il problema in questa forma particolare che più davvicino si collega coll' ufficio suo educativo. Difronte a questa duplice direzione del pensiero sofistico, Socrate prende una posizione speciale. Un pensatore che risolve la virtù nel sapere, e ne fa quindi un oggetto d'insegnamento, era logicamente condotto a ridurre al minimo l'importanza della natura nell' ordine morale. La insegnabilità della virtù, conseguenza dell' essere essa un sapere, ha poi anche la sua ragione nell' essere essa universalmente discibile. Ora questo suppone che, come le virtù in quanto scienze ne fanno una sola, così la differenza delle persone, delle età, dei sessi, non abbia alcuna efficacia nell' opera morale, e che tutto in questa debba ripetersi dalla educazione e dalla istruzione. Perciò Socrate a quella scuola dei Sofisti che riconosce la differenza naturale fra le virtù secondo l'età, il sesso, e le condizioni sociali[103]) contrappone la sua persuasione della unità delle virtù e della uguaglianza delle età e dei sessi rispetto ad essa[104]); dottrina nella quale è seguito da Antistene e degli altri socratici. La natura, per questo rispetto, non può nulla, e tutto deriva dalla istruzione e dalla educazione accessibile a tutti. Nello stesso senso combatte, presso Senofonte, l'opinione di coloro che, da Pindaro ad Ippia, tenevano a vile la cultura attribuendo ogni valore alle disposizioni naturali[105]), dimostrando ad essi che la natura, come fra gli animali così fra gli uomini, a nulla vale se non è corretta e diretta dalla παιδεία e dalla μάθησις.

---

[103]) Meno 71 E . . . καὶ ἄλλη ἐστὶ παιδὸς ἀρετὴ, καὶ θηλείας καὶ ἄρρενος, καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρὸς, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, δούλου. κτλ.

[104]) Xenoph. Symp. 2, 9. Pl. Men. 72 A ss. (Rep. V, 452 E) Arist. Pol. I, 13. 1216 a. 20, cfr. Zeller II[4], 146, e la mia dissertazione in Rivista di Filolog. classica. An. XII, fasc, 4—6, 1882.

[105]) Memor. IV, 1, 3. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἐπὶ πάντας ᾔει, ἀλλὰ τοὺς μὲν οἰομένους φύσει ἀγαθοὺς εἶναι, μαθήσεως δὲ καταφρονοῦντας, ἐδίδασκεν ὅτι αἱ ἄρισται δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδείας δέονται κτλ.

Ma dall' altro lato, il concetto che la virtù è scienza e che come tale è discibile non conduce Socrate ad annullare il valore morale della natura. Senofonte dopo aver detto in qual modo Socrate si opponeva ai fautori esclusivi della natura, ci espone in qual modo rispondesse ai fautori esclusivi dell' educazione e della πολυμαθία [106]). Socrate ammette bensì che il giusto possa essere oggetto d'insegnamento [107]), e sul principio del colloquio, così ricco di pensiero, col giovine Eutidemo (Mem. IV. 2), sembra solo mettere in ridicolo l'autodidaxia di lui che qui piuttosto apparisce come un seguace delle abitudini e delle dottrine d'Ippia [108]): il che a parer mio accenna e qualche confusione nel testo senofonteo [109]). Senonchè mentre a principio sembra che voglia dimostrare che l'arte politica, che è la τέχνη βασιλική, poggia tutta sulla istruzione e l'educazione [110]), in ultimo fa sentire ad Eutidemo che quella stessa arte non è possibile esercitarla senza un dato naturale di giustizia [111]) che vale assai più del conoscere e del sapere.

Questa critica dei due concetti esclusivi dell' origine e del fondamento della virtù apre a Socrate la via a conciliarli in una dottrina più comprensiva, che rispetti ad un tempo i diritti della natura e delle legge civile e dell' educazione. Se in tutti ci è una comune disposizione naturale alla virtù, quello che preme è lo svolgerla

---

[106]) Mem. IV, 2, 1. τοῖς δὲ νομίζουσι παιδείας τε τῆς ἀρίστης τετυχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφίᾳ ὡς προσεφέρετο νῦν διηγήσομαι.

[107]) IV, 2, 20. Δοκεῖ δέ σοι μάθησις καὶ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου εἶναι ὥσπερ τῶν γραμμάτων; Ἔμοιγε.

[108]) Ib. 4 . . . οὐδὲν ἔμαθον, οὐδ' ἀκούων τινὰς εἶναι λέγειν τε καὶ πράττειν ἱκανοὺς ἐζήτησα τούτοις ἐντυχεῖν, οὐδ' ἐπεμελήθην τοῦ διδάσκαλόν μοί τινα γενέσθαι τῶν ἐπισταμένων κτλ.

[109]) Perchè non so come Socrate potrebbe considerare come autodidatto Eutidemo, γράμματα πολλὰ συνειλεγμένον ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν (Ib. 1 cfr. 8).

[110]) In questo risolve la questione posta da qualcuno (Ib. 2) πότερον Θεμιστοκλῆς διὰ συνουσίαν τινὸς τῶν σοφῶν ἢ φύσει τοσοῦτον διήνεγκε τῶν πολιτῶν κτλ. La risposta vera è nel Menone 99 E εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμέν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτὸν ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη κτλ.

[111]) Ib. II. κατανενόηκας, εἰ οἷόν τ' ἐστι μὴ ὄντα δίκαιον ἀγαθὸν ταῦτα γενέσθαι; Καὶ μάλα, ἔφη, καὶ οὐχ οἷόν τί γε ἄνευ δικαιοσύνης ἀγαθὸν πολίτην γενέσθαι.

per via dell' esercizio e della educazione; la quale necessaria a tutti, è tanto più indispensabile se vi è una buona disposizione di natura[112]). E inversamente nessuna istituzione è efficace, se il seme non cada sopra adatto terreno[113]). Ogni virtù poggia dunque sulla φύσις ed anzi ha tanto valore che contro di essa non hanno valore talora il νόμος e l' ἔθος[114]), ma si accresce mediante l'esercizio e la cultura, o quel complesso di fattori che Socrate comprende nella παιδεία cioè volere e sapere a un tempo[115]). E tutta l'opera e la missione di Socrate è una conferma di fatto di questa sua fede nella natura e nella efficacia dell' insegnamento.

Alla stessa conciliazione fra la φύσις e il Νόμος Socrate del resto era giunto per un altra via. D'accordo col Protagora del Teeteto platonico egli, contro Ippia, afferma che il giusto è una cosa stessa col νόμιμον[116]); identifica cioè la giustizia colla osservanza della legge positiva, fondamento non solo della vita publica, ma ancora della privata (Mem. IV 4, 17). Nè vale che gli stati mutino bene stesso le leggi, come gli obietta Ippia presso Senofonte (Ib. 14), poichè, non altrimenti che Protagora, Socrate gli risponde che finchè la legge è legge, l'osservarla è cosa buona e giusta. Se non che d'altra parte Socrate riconosce con Ippia la distinzione e il contrasto fra leggi positive e la legge naturale immutabile e universale. Ora questa doppia qualità delle leggi non scritte riconosciuta da Ippia e da Socrate le rivela d'origine divina; nella quale origine Socrate appunto vuol trovare il punto di conciliazione superiore fra le due opposte scuole della legge positive e della

---

112) Mem. IV, 1, 3. ἐδίδασκεν, ὅτι αἱ ἄρισται δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδειάς δέονται. cfr. Zeller II[4], 147s. Müller, Quaestion. Socraticae Döbeln 1877 p. XIXs.

113) I, 213ss., IV, 2, 40. Plat. Theaet. 150E, s.

114) III, 9, 1. ὁρῶ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς νόμοις τε καὶ ἔθεσι τρεφομένους πολὺ διαφέροντας ἀλλήλων τόλμῃ.

115) II, 6, 39. ὅσαι δ' ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται, σκοπούμενος εὑρήσεις πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτῃ αὐξανομένας. III, 9, 1. νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρίαν αὔξεσθαι. Il che esclude che Socrate abbia fatto una chiara distinzione fra la μάθησις e μελέτη, come vuole il Wildauer, Psychol. d. Willens bei Sokr. 1877, I, 93. cfr. Zeller II[4], 148s.

116) cfr. Zeller II[4], 150. Ziegler, Gesch. d. Eth. I, 277.

natura. Anche la natura è una legge, cioè legge divina; e in questo senso veramente la giustizia si risolve in una osservanza delle leggi[117]). Ma questa stessa sanzione divina presuppone alla sua volta un dato naturale, e che la giustizia sia in un senso universale già prima che non sia la legge[118]). E per tal modo le opposte tesi d'Ippia e di Protagora si risolvono in una superiore armonia. Mentre la Sofistica dissolveva la coscienza morale, attaccando o la legge e la tradizione in nome della natura, o il fondamento naturale in nome di un relativismo antropologico e sociale, Socrate mira a ricollocare la legge sul fondamento della natura. Il che gli è possibile partendo dal suo principio che la virtù è scienza. Anche i Sofisti professavano che la virtù possa insegnarsi; ma il loro era un insegnamento empirico e pratico, e la virtù quindi un potere affatto relativo e variabile[119]). Per Socrate all' incontro è una potenza morale che ha bensì un fondamento in natura, ma un fondamento non variabile da individuo a individuo, da tempo a tempo, ma comune a tutti: e questo dato di natura deve poi essere svolto dalla educazione e dalla scienza diretta dai principii. In tal modo il pensiero Socratico mirava a soddisfare ad un tempo al bisogno sentito da alcuni di formare un diritto naturale contro il diritto costituito e sanzionato dallo Stato, e all' altra opposta esigenza dei novatori ribelli ad ogni principio assoluto di natura e fautori dell' individualismo politico.

L'opera conciliativa di Socrate non sembra sia stata continuata dalle scuole che lo seguirono e si svolsero da lui. Chi volesse seguire lo sviluppo di questi concetti nelle scuole successive a Socrate, vedrebbe come le così detto scuole Socratiche, specialmente Ciniche e Cirenaiche, segnino un ritorno alla idea della natura come criterio e norma della vita morale, e un alienarsi dalla vita sociale e dalla cultura. Abbiamo veduto come i Cinici continuino

---

117) Mem. IV, 4, 25 καὶ τοῖς θεοῖς ἄρα, ὦ Ἱππία, τὸ αὐτὸ δίκαιόν τε καὶ νόμιμον εἶναι ἀρέσκει.

118) Ib. πότερον οὖν ... τοὺς θεοὺς ἡγῇ τὰ δίκαια νομοθετεῖν ἢ ἄλλα τῶν δικαίων; Οὐκ ἄλλα μὰ Δί', ἔφη.

119) cfr. Siebeck, Ueber Sokr. Verhältn. z. Sophistik, in Untersuch. z. Philos. d. Griech. 2. Aufl. 1888 p. 33 ss.

il Naturalismo etico di Prodico e d'Ippia, e sappiamo di Antistene che nel suo φυσικός contrapponeva un monoteismo ilozoistico al Politeismo popolare prodotto dall' opinione e dalla convenzione [120]). Mentre pei Cinici, che Aristotele chiama ἀπαίδευτοι, tutto quello che nasce dei rapporti civili è un ἀδιάφορον e solo quello che è da natura vale moralmente, così del pari Aristippo, che si vanta di non avere patria alcuna [121]), si rivela, anche per questo rispetto, molto più un Sofista che un Socratico, ritornando alla antitesi inconciliabile fra la natura e la legge nell' ordine morale [122]). La sentenza attribuita ad Aristippo suona ben altra che presso Archelao, nè significa un ritorno ai principi della natura nel senso di Ippia; bensì rivela lo spirito negativo e dissolvente degli ultimi sofisti, in quanto nega l'esistenza d'ogni diritto naturale e positivo, e nel senso di Callicle e di Trasimaco nega il valore d'ogni legge sociale. Il che d'altronde era una conseguenza necessaria dell' Edonismo cirenaico, che è la più intera applicazione etica del principio individualistico della

---

120) Philod. De Piet. Fr. c. 7 a. Gomperz p. 72. Doxogr. 538 b. παρ' Ἀντισθένει δ' ἐν μὲν (τ)ῷ φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεούς κατὰ δὲ φύσιν ἕν(α). Cic. Nat. Deor. I, 13. cfr. Freudenthal Archiv I, 3, p. 328 s. Dümmler Akademika p. 151.

121) Memor. II, 1, 13. ἀλλ' ἐγώ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι. Diog. VI, 63 (Διογένης) ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη· κοσμοπολίτης, ἔφη 72. μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ. Per Antistene VI, 11.

122) Diog. II, 93. μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον, ἢ καλὸν, ἢ αἰσχρόν. ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει. Il che è una importante conferma della opinione, dovuta in parte allo Schleiermacher, Gesch. d. Philos., 87. e più esplicitamente affermata dal Susemihl, N. Jahrb. f. Phil. 1882 p. 746, dallo Ziegler, Gesch. d. Eth., I, 145 s. Philos. Monatsh. 1888 p. 453 s., e in parte anche del Windelband, Gesch. der alt. Phil. 1888, 86 ss., che Aristippo e la scuola Cirenaica sieno piuttosto una continuazione della Sofistica e ad essa si colleghino, anzichè una derivazione de Socrate, come ammettono quasi tutti gli storici anche recenti, come il Köstlin, Gesch. d. Eth. I, 1887 p. 307 ss. Stein, Erkenntnissth. d. Stoa. 1888 p. 67 ss., e ora è sostenuto anche dello Zeller II⁴ p. 369—75 (cfr. Müller, Quaestion. Socraticae 1877 p. XXV ss.). Poichè se è significativo che già Aristotele chiami Aristippo un sofista (Met. III, 2. 996 a. 32 τῶν σοφιστῶν τινες οἷον Ἀρίστιππος cfr. Diog. II, 65), e che tale indirettamente apparisca dal modo con cui Senofonte lo presenta a colloquio con Socrate (Mem. II, 1, 1). è anche più eloquente il trovare attribuite a lui dottrine così caratteristiche dei Sofisti, come questa antitesi di moralità naturale, e moralità positiva.

proposizione di Protagora; poichè il vero dato di natura non è il desiderio del bene, ma il desiderio del piacere (Diog. II, 88).

In un senso che si collega all' individualismo cosmopolitico dei Cinici e dei Cirenaici questo ritorno alla idea della natura come regola della vita morale riapparisce nelle scuole postaristoteliche, e come ci dà il pensiero fondamentale dell' etica stoica, l'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, così è anche l'idea direttiva della morale epicurea, e nell' una e nell' altra scuola s'accompagna naturalmente collo spirito di repugnanza ad una participazione alla vita publica, e con una tendenza ad esse comune, e assai più accentuata che non nei Cinici e in Aristippo, verso una morale cosmopolitica. Il concetto della φύσις riapparisce più chiaro alla coscienza morale, quando la vita politica greca volge al suo tramonto.

XIII.

Kants Aufsatz über Kästner und sein Antheil an einer Recension von Johann Schultz in der Jenaer Literatur-Zeitung.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

In Bezug auf den Aufsatz Kants über Kästner (Archiv III, 1, 79ff.) habe ich mich eines Uebersehens schuldig gemacht. Es freut mich aber, dass der Aufsatz auf Grund der neu hinzutretenden Thatsachen in seinen Zusammenhang mit Kants Fehde gegen Eberhard sich jetzt noch sicherer einreihen lässt, ja dass nun von ihm aus Schlüsse auf anderes Eigenthum Kants möglich werden. Mir war, obwol ich die Bedeutung der Edition von Reicke: „Lose Blätter aus Kants Nachlass“ angelegentlich hervorgehoben hatte, doch die Anmerkung S. 78—80 nicht im Gedächtniss. In ihr werden Trümmer eines Briefes von Joh. Schultz an Kant und ein ungedrucktes Billet Kants an Schultz, 29. Juni 1790 (in Herrn Reicke's Besitz), erwähnt, aus denen hervorgeht, dass Kant „kritische Bemerkungen zu Eberhards polemischen Aufsätzen in seinem philosophischen Magazin seinem bewährten Ausleger bogenweise zu beliebigem Gebrauch zusandte“. Auch schloss Herr Reicke hier schon, „dass die Recension, Lit.-Ztg. 1790 Nr. 281—284, von Joh. Schultz mit Benutzung eines Aufsatzes von Kant geschrieben sei“. Eben der Aufsatz über Kästner ist nun, worauf Herr Reicke mich freundlich hinweist, in der Recension von Schultz benutzt worden. Hiernach stellt sich das Verhältniss folgendermaassen.

Die Jenaer Literatur-Zeitung, in der Philosophie das Organ der Kantschen Schule, begleitete das Erscheinen der einzelnen Stücke des Eberhardschen Magazins (1789ff.) mit einschneidender Kritik. Die Anzeige von Bd. I Stück 1, Jen. Lit.-Ztg., Januar 1789 Nr. 10, in einer ganz der Kantliteratur gewidmeten Nummer, verlangte Regel und Ordnung in dem Streithandel und also zunächst Prüfung der transscendentalen Aesthetik. Der Recensent fand sich dann, März 1789 Nr. 90, wenig von der Art befriedigt, wie das zweite Stück seinem Wunsche nachkam. Er widerlegte vortrefflich den in diesem zweiten Stück gegen den Kriticismus gerichteten Satz Eberhards, der Metaphysiker dürfe seine Arbeit beginnen, ohne vorher die Möglichkeit der objektiven Gültigkeit seiner Wissenschaft aufgezeigt zu haben und er könne sich hierbei auf den Mathematiker berufen. Die beiden Recensionen waren von Rehberg in Hannover: so theilt mir Herr Reicke aus einem ungedruckten Briefe Reinholds an Kant mit. Auf diese zweite Recension antwortete das Magazin Bd. II St. 1 S. 29ff. (1790).

Schon nach dem Erscheinen der drei ersten Stücke des Magazins wäre Kant gern in eigner Person gegen dasselbe aufgetreten (G. W. Ros. Bd. 11 S. 108). Aber er bedurfte in seinem Alter aller Kräfte, seinen grossen Lebensplan zu Ende zu führen (ebds.). So war ihm die Aussicht sehr erwünscht, Reinhold werde gegen Eberhard auftreten (91ff.). „Einen Mann, der aus Falschheit zusammengesetzt ist, mit allen Kunststücken bekannt und darin durch Naturell und lange Gewohnheit gewandt, gleich zu Anfang seines Versuchs in seiner Blösse darzustellen, ist Wohlthat fürs gemeine Wesen“ (108). Zu diesem Zweck übersandte er, 12. und 19. Mai 1789, seine Anmerkungen zu den drei ersten Heften des Magazins an Reinhold zu „beliebigem Gebrauch“. So trat Reinholds grosse Recension des dritten und vierten Magazinstückes in der Jenaer Literatur-Zeitung, Juni 1789 Nr. 174—176, mit der Autorität Kants gewappnet auf den Kampfplatz. Sie bekämpfte in drei Nummern den Aufsatz Eberhards „über die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische“, auf den Kants Anmerkungen sich in erster Linie bezogen hatten. Sie theilte die Hauptstellen Kants selber wörtlich, in Klammern eingeschlossen,

unter Nennung von Kant mit. Sie erklärte in seinem Namen, dass er überhaupt „im Eberhardschen Magazin, wie in mehreren anderen Schriften in Absicht der Hauptmomente seines Systems durchaus nicht verstanden“ sei (Lit.-Zeit. S. 596). Und sie erklärte sich bereit, wenn Herr Eberhard es wünschen sollte, auch die übrigen Aufsätze in derselben Weise zu erörtern. Eberhard erwiederte (Mag. II, 3, 258 f.): „zu diesen weiteren Beweisen fordere ich hiermit öffentlich und feierlichst den Recensenten auf“, und er gab im dritten Magazinstück eine umfassende „Vertheidigungsschrift“ (II, 2 Vorr.) gegen die Recension.

Reinhold aber wurde gerade durch die Beschäftigung mit der Frage nach dem Grunde des Streites und der Missverständnisse zwischen Kant und den zeitgenössischen Philosophen zu seiner neuen Grundlegung geführt, welche ebenfalls schon 1789 erschien (Reinholds Leben S. 53). Nun trat Kant selber gegen den abgeschlossenen ersten Band des Magazins mit seiner bekannten Schrift auf (1790). Sie behandelte die zwei im ersten Bande des Magazins am vollständigsten erörterten Fragen: die objektive Realität unserer Begriffe des Nichtsinnlichen und die synthetischen Sätze a priori.

Mit dem zweiten Bande des Magazins setzten sich dann in einer vierthalb Nummern der Literatur-Zeitung umfassenden Recension, Sept. 1790 No. 281—284, Kant und seine Schule auseinander. Für diese Arbeit ist nun auch die Abhandlung von Kant über Kästner geschrieben. Auf die Entstehung dieser umfangreichen Recension fällt ein Licht aus den oben berührten Briefen, welche mir Herr Reicke gütig mitgetheilt hat, die ich mich indess wörtlich hier einzufügen nicht für berechtigt halte. Zuerst ein kurzes Billet von Kant an den Hofprediger und Professor der Mathematik Joh. Schultz in Königsberg, welcher durch seine Erläuterungen (1784) und dann durch den ersten Band seiner Prüfung der Kritik (1789) sich als der treueste Interpret Kants erwiesen hatte. Das Billet ist vom 29. Juni 1790. Es bezieht sich darauf zurück, dass Schultz schon 2 Bogen Kants für die Recension erhalten hat; Kant theilt nun, dem Billet beifolgend, noch Einiges zum beliebigen Gebrauche für die Recension mit („Manches vielleicht schon in den vorigen zwei Bogen, doch nicht so klar wie mich dünkt. Vorge-

brachtes“). Was diese zweite Sendung enthielt, erläutern näher die Worte: „das Blendwerk von dem Bildlichen, mit dem Eberhard immer um sich wirft, scheint nöthig zu seyn aufzudecken, ingleichen auch die letzte Aufforderung, um ihn so geschwinde als möglich zu nöthigen, sich in seiner Blösse darzustellen.“ Nur Eine — die dritte — Sendung stellt Kant noch in Aussicht: „etwas aus den Kästnerschen Aufsätzen, aber nur um ihm (Eberhard) zu zeigen, dass in diesen nichts sey, was ihm zum Vortheil gereiche.“ Dann ist von einem Billet von Joh. Schultz an Kant ein Papierstreifen von Kant für mathematische Aufzeichnungen abgeschnitten worden (lose Blätter A 10 S. 78f.), enthält aber nur die wenigen etwa Schlüsse gestattenden Worte „letzten Bogen, die ich || da ich aber diese Boge || und mittlern noch || so werden Ew. Woh || nochmals beschwer || auch den vorletzten || gebohrnen ganz er || mir dero Gedanken || Nachmittage geneig || einen Hauptpunkt || so halte ich es für || und habe sie daher || allen weitern Au || Man bemerkt, wie zwischen Joh. Schultz und Kant über die Recension auch mündlicher Verkehr stattfand, sodass die Recension auch von dieser Seite einen hohen Grad von Authenticität empfängt.

Joh. Schultz, mit welchem hier Kant über die Recension des Magazins correspondirt, hatte schon damals, als er seine Erläuterungen zu Kants Vernunftkritik schrieb, sich der Aufmunterung und Unterstützung Kants zu erfreuen gehabt, ähnlich wie Beck bei der Abfassung seines Auszugs aus Kants Kritiken (vgl. Archiv II 4. 592 ff.). Hiervon berichtet Schultz selbst in der Vorrede der Erläuterungen, und Herr Reicke hält eine Beziehung zweier Bogen aus Kants Nachlass von dessen Hand (lose Blätter D 10. 11) auf diese Erörterungen für annehmbar (lose Blätter S. 209). Auch hatte sich der Vorgang, dass Kant einem Schüler eine solche Ausarbeitung als Grundlage für eine Recension in der Jenaer Literatur-Zeitung gab, kurz vorher mit dem hochbegabten Chr. S. Kraus zweimal zugetragen. Kant traute sich nicht den klaren und lebhaften Styl zu, den eine Recension haben muss. Daher er, als Prof. Schütz ihn dringend um Besprechung der Eleutheriologie von Ulrich (1788) ersuchte, seinem Schüler und Collegen Kraus diese Aufgabe zuwies. Und zwar machte dieser aus einem kleinen Auf-

satz Kants seine Recension (Reicke Kantiana S. 53. Vaihinger philos. Monatsh. XVI, 193 ff.); Aufzeichnungen Kants zu diesem Aufsatz gab neuerdings Reicke (lose Blätter S. 196 f. S. 207 f.). Und derselbe Kraus hatte, nachdem Kant selber 1785 seine Anzeige der zwei ersten Bände der Ideen Herders in der Literatur-Zeitung hatte erscheinen lassen, den dritten Theil (1787) zu recensiren unternommen. Kant theilte ihm seine Gedanken über den Pantheismus für diese Recension schriftlich mit (Schütz Leben II, 224). Die Recension erschien zwar nicht in der Literatur-Zeitung, aber aus diesen Anregungen entsprang die nachgelassene Schrift von Kraus über den Pantheismus. Auch hatte Schütz selber einen Brief Kants zu einer Recension von Mendelssohns Morgenstunden, Jen. Lit.-Zeit. 1786 I 55 ff., benutzt (Erdmann, Kants Kriticismus S. 144 ff.).

Es entsteht nun aber die Frage, wie sich die drei Aufsätze Kants zur Recension verhalten.

Hier dürfen wir nun von dem Verhältniss des dritten unter ihnen (über Kästners Abhandlungen) zur Recension ausgehen. Die ganze Materie des Aufsatzes ist in die Recension übernommen worden. An der Form desselben wurden nur einzelne stylistische Aenderungen, diese freilich in grosser Zahl, vorgenommen. Insbesondere strebte Schultz grössere Deutlichkeit an. Er löste besonders verwickelte Perioden auf: seltner als der Leser der Lit.-Zeit. wol wünschen mochte. Er zog hier und da einsichtig zusammen. Besonders aber fügte er dem Kantschen Texte Zusätze, und zwar zum Theil ganz erhebliche, ein. In den meisten Fällen dienen auch sie nur der Absicht grösserer Deutlichkeit.

Dürfte man von der Art, wie dieser Aufsatz benutzt ward, auf die Art, wie die beiden anderen von Schultz verwandt worden sind schliessen, so müssten in der Recension die beiden anderen Aufsätze wohlerhalten stecken: der Versuch wäre zu machen, sie zu restituiren.

Die Recension enthält ausser der Besprechung des Verhältnisses der Aufsätze Kästners zu der Philosophie Eberhards drei selbständige auf Eberhard bezügliche Bestandtheile.

Der wichtigste ist eine Kritik des Eberhard'schen Aufsatzes von den Begriffen des Raumes und der Zeit in Beziehung auf die

Gewissheit der menschlichen Erkenntniss. Dieselbe weist Eberhards Behauptung, die Vernunftkritik habe die Raumlehre von Leibniz (besonders S. 70 Erdm.) missverstanden, zurück (S. 788—791), und sie vernichtet dann in einer besonders wuchtigen Weise Eberhards Einwände gegen die Raumlehre Kants (S. 791—797). Unter Anderem hatte Eberhard aus Betrachtungen über das was von der Raumlehre im göttlichen Verstande enthalten sein könnte, argumentirt. Mit ächt Kantischer Wucht der Ironie antwortet die Recension: „Recensent kann nichts sagen als: von diesem überirdischen Argument verstehe ich nichts". Und zwar zieht sich zunächst durch diesen ganzen Aufsatz die Polemik gegen Eberhards Spiel mit dem Begriff des Bildlichen im Raum, welchen E. dem Begriff der Form unsrer äusseren Anschauung substituirt hatte: ganz entsprechend dem, was man nach dem Billet von Kant erwarten muss (789, 791, 793, 795). Sagt dann ferner Kants Billet: „ingleichen sei auch die letzte Aufforderung (nöthig gewesen), um E. so geschwinde als möglich zu nöthigen, sich in seiner Blösse darzustellen", so müssen wir am Schluss dieses Aufsatzes eine solche Aufforderung vermuthen. Diese Aufforderung findet sich wirklich da (S. 797), und kein Zweifel ist möglich, dass diese und nicht die S. 802 vorkommende Mahnung an Eberhard in Kants Billet gemeint war. Kant — denn Er ist es ja augenscheinlich — fordert Eberhard auf „wie Mendelssohn that, uns seine dogmatischen Schätze wirklich zu zeigen", „aus dem blossen Verstandesbegriff eines Mannichfaltigen begreiflich zu machen, dass wir uns äussere Dinge im Verhältnisse gegeneinander nicht anders als nach drei Abmessungen vorstellen können", „das Innere der Materie verständlich zu machen und seine Theorie von den einfachen Elementen der Körper deutlich zu liefern" — „alles dieses aber ohne allen rednerischen Schmuck, in trockenen, abgemessenen Beweisen, wie es die reinen metaphysischen sein können und müssen". Hiernach ist also die zweite Sendung Kants zwischen S. 788 u. 797 der Recension zu suchen.

Dagegen bietet sich für die Stelle der ersten Sendung von zwei Bogen kein sicherer Anhaltspunkt dar. Sind diese Bogen nicht in die zweite Sendung mit hineingearbeitet, so könnte man

sie an zwei Stellen vermuthen. Eine Mitwirkung an der schneidigen Kritik der Bemerkungen, die Eberhard gegen die Kant-Reinholdsche Recension S. 785—787 richtet, einer Kritik, welche dessen Winkelzüge meisterhaft aufdeckt, mochte Kant nach dem ganzen Zusammenhang der Sache nahe liegen. Ebenso kann er auch an der Recension des Aufsatzes von Eberhard S. 793—804 über die apodiktische Gewissheit Theil genommen haben. In dieser wird Eberhards Voraussetzung aufgesucht und zerstört, ein Urtheil könne durch den Satz des zureichenden Grundes bestimmt werden, da doch dieser Satz nur lehrt, die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt müsse einen Grund haben, nicht aber worin dieser liegt. Alsdann wird in ihr Eberhards Auffassung der geometrischen Axiome abgewiesen, nach welcher diese in den Definitionen enthalten sind und nur nicht durch den endlichen Verstand abgeleitet werden können. Zwischen solchen Möglichkeiten bleiben wir schwankend, doch bringt vielleicht einmal das abgeschnittene Stück des Beckschen Briefes oder ein anderer der Aufsätze Kants die Entscheidung.

Wie aus der Recension von 1789 die Schrift Kants hervorwuchs, so entsprang aus der von 1790 die Darstellung der Raumlehre Kants im zweiten Bande der Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft von Johann Schultz. Der erste Band dieser Schrift hatte die Raumlehre Kants vollständig erörtert. „Allein da mittlerweile ein angesehener Gelehrter, Herr Professor Eberhard in Halle, die Herausgabe einer periodischen Schrift angefangen, die es sich zum Hauptzweck macht, das Leibnizsche System wider die Kantische Kritik in Schutz zu nehmen, so müsste ich die gerechtesten Vorwürfe besorgen, wenn ich auf dieses Werk nicht vorzüglich Rücksicht nehmen wollte“ (II S. 1. 2). Dreiviertel des Bandes sind von dieser Polemik erfüllt; überall klingen die Grundthemen der Recension von 1790 hindurch; ihre Durchführung ist ein Meisterstück von Klarheit und Eleganz.

XIV.

Zur Geschichte des psychophysischen Problems.

Von

Gregor Itelson in Berlin.

Unter den verschiedenen Einwürfen, die gegen Fechner's Psychophysik erhoben werden, sind diejenigen von besonderem theoretischen Interesse, welche die Anwendbarkeit des Begriffs des Messens auf die Empfindungsintensität (oder auf die Intensität überhaupt) im Princip bestreiten (Jules Tannery, J. v. Kries u. A.). Dass nun die Gedanken, welche diesen Einwürfen zu Grunde liegen, eine lange Vorgeschichte haben, mögen die folgenden Notizen zeigen.

1. Der Gedanke, dass die psychischen Erscheinungen nicht mathematisch darstellbar sind, tritt mit voller Klarheit bei Malebranche hervor. In seinem XIe Éclaircissement zur „Recherche de la Vérité“, wo er zu beweisen sucht „que nous n'avons point d'idée claire de notre âme, que nous la connaissons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faisons l'étendue“, sagt er Folgendes: „On peut dire que l'on a une idée claire d'un être et que l'on en connaît la nature, lorsque l'on peut le comparer avec les autres, dont on a aussi une idée claire, ou pour le moins lorsqu'on peut comparer entre elles les modifications dont cet être est capable. On a des idées claires des nombres et des parties de l'étendue, parce qu'on peut comparer ces choses entre elles. On peut comparer 2 avec 4, 4 avec 16, et chaque nombre avec tout autre; on peut comparer un carré avec un triangle .... Mais on ne peut comparer son esprit avec d'autres esprits, pour en reconnaître

clairement quelque rapport: on ne peut même comparer entre elles les manières de son esprit, ses propres perceptions. On ne peut découvrir clairement le rapport qui est entre le plaisir et la douleur, la chaleur et la couleur; ou, pour ne parler que des manières d'être de même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui est entre le vert et le rouge, le jaune et le violet, ni même entre le violet et le violet. L'on sent bien que l'un est plus couvert ou plus éclatant que l'autre. Mais on ne sait point avec évidence, ni de combien, ni ce que c'est qu'être plus couvert ou plus éclatant. . . . .“

Wie genau Malebranche in dieser Beziehung zwischen dem physischen Reiz und dem entsprechenden psychischen Zustand zu unterscheiden weiss, ersieht man aus seinen weiteren Bemerkungen: „Il est vrai que je puis découvrir des rapports exacts entre les sons, que l'octave par exemple, est double, la quinte comme 3 à 2, la quarte comme 4 à 3. Mais je ne puis connaître ces rapport par le sentiment que j'en ai. Si je sai que l'octave est double, c'est que j'ai appris par experience, qu'une même corde donne l'octave, lorsque l'ayant pincée tout entière, on la pince ensuite après l'avoir divisée en deux parties égales: c'est que je sais que le nombre des vibrations est double en temps égal ou quelque chose de semblable; c'est que les tremblements de l'air, les vibrations de la corde et la corde même, sont des choses que l'on peut comparer par des idées claires, et qu'on connaît distinctement les rapports qui peuvent être entre la corde et ses parties, comme aussi entre les vitesses de différentes vibrations. Mais on ne peut comparer les sons en eux-mêmes, ou en tant que qualités sensibles et modifications de l'âme; on ne peut de cette manière en reconnaître les rapports. Et quoique les musiciens distinguent fort bien les différentes consonnances, ce n'est point qu'ils en distinguent les rapports par des idées claires. C'est l'oreille seule qui juge chez eux de la différence des sons, la raison n'y connaît rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par idée claire, ou autrement que par sentiment . . .“

2. Noch entschiedener und eingehender äussert sich Gottfried Ploucquet, nachdem Chr. Wolff das Problem einer „Psy-

chometria“ aufgestellt hat[1]). In der Einleitung (Commentatio de Arte Characteristica) zu seiner kleinen Schrift „Methodus calculandi in logicis“ (Francof. et Lips. 1763)[2]) untersucht er den Grössenbegriff auf verschiedenen Gebieten und sucht zu zeigen, dass der Begriff der Zahl auf keine intensive Grösse anwendbar ist. Die althergebrachte Unterscheidung der extensiven und intensiven Grössen und die weitere Unterscheidung innerhalb der ersteren in continuirliche und discrete treibt Ploucquet auf die Spitze und geht soweit, dass er sogar die Anwendbarkeit des Zahlbegriffs auf die Geometrie läugnet. „Nullo pacto fieri potest, ut numeri exprimantur per lineas, vel reciproce, quia linea quà talis non est multum quid, sed extensum quid.“ Er verwirft auch den Begriff der Incommensurabilität in der Geometrie: „Ita latus quadrati cum diagonali est commensurabile geometricè, licet geometrica commensurabilitas non exprimi possit numeris.“ Ueberhaupt meint er „alio modo tractandos esse numeros, alio quantitates geometricas, alio vires et gradus, alio res mere logicas, alio res mixtas, quales sunt res physicae, ubi geometricum cum dynamico combinatur“. Er verwirft daher Leibnizens Universalcharacteristik[3]) und Wolff's Psychometrie. „Sit gradus lucis datus, qui ponatur vel

---

[1]) Wolff, Psychologia empirica, § 522 nota: „Theoremata haec ad Psychometriam pertinent, quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit et adhuc in desideratis est.“ „... dari etiam mentis humanae cognitionem mathematicam, atque hinc Psychometriam esse possibilem ...“

[2]) Diese Schrift ist 1763 in nur wenigen Exemplaren erschienen, und im folgenden Jahre als Beilage (mit besonderer Pagination) zur 2. Auflage von „Godofredi Ploucquet Principia de substantiis et phaenomenis (Accedit Methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur Commentatio de Arte Characteristica) Francof. et Lipsiae 1764. Die erste Auflage der „Principia“ (ohne die Beilage) ist 1753 erschienen. Dies zur Berichtigung der nicht ganz genauen Angaben bei Ueberweg-Heinze, Windelband und Falckenberg. Vgl. A. F. Bök, Sammlung der Schriften welche den logischen Calcul Herrn Prof. Ploucquets betreffen, Frankf. u. Leipzig 1766, p. 29, 97.

[3]) „E quibus luce meridiana clarius apparet, quod methodi comparandi res cum rebus non possint tradi mediante calculo quodam universali, adeoque characteristica universalis ad somnia excellentium ingeniorum pertineat.“ Es werden also die Darstellungen in den Geschichtsbüchern, in welchen Ploucquet als ein Anhänger der Universalcharacteristik erscheint, in diesem Sinne zu berichtigen sein.

crescere vel decrescere. Quaeritur, num incrementa lucis et ejusdem decrementa exprimi possint quantitatibus arithmeticis vel geometricis? Respondeo negando. Nam lux obscurior addita obscuriori in se non facit clariorem, id quod ostendam sequenti modo: Distinguatur in luce objectivum a subjectivo, seu causa externa lucem generans ab ipsa lucis perceptione .... Id enim quod percipitur in ipsa visione lucis fortioris non est perceptio lucis debilioris et debilioris. Itaque lucis intensio qua imago non metienda est ex additione minoris et minoris, sed ex intensione unius ejusdemque imaginis, quae intensio et remissio toto coelo differt a positione et positione, seu repetitione plurium." [4])

Hierauf folgt eine Ausführung, die eine besondere Beachtung verdient. „Considerentur gradus diversi in celeritate unius ejusdemque corporis vim motricem includentis sub hisce determinationibus: Moveatur corpus eà celeritate, ut tempore dato percurrat spatium datum; ponatur idem corpus superimponi plano cuidam aequali celeritate lato, et hoc planum impositum esse alii eadem velocitate cursum suum continuanti. Quo facto orietur celeritatum additio, intuitu spatii repetiti, sed non intuitu virium corpori insitarum." Mit Hilfe dieses Kunstgriffs beweist Ploucquet an einem anderen Ort (Principia de substantiis et phaenomenis, § 346) das Parallelogramm der Kräfte. Wir sehen hier dieselbe Methode, welche später Kant mit einiger Abänderung (indem er dem relativen Raum eine entgegengesetzte Bewegung ertheilt) anwendet, um die „mathematische Construction" der Zusammensetzung der Bewegungen zu Stande zu bringen (vgl. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Phoronomie). Es ist wahrscheinlich, dass diese Construction nicht Kant's selbstständige Leistung ist (wie dies A. Stadler, Kant's Theorie der Materie, p. 53, annimmt), sondern von Ploucquet herrührt.

3. Das Vorhergehende wirft neues Licht auf Kant's Stellung zur Psychologie und deren mathematischen Bearbeitung. Bekanntlich lauten die Aeusserungen Kant's über den Werth und die Mög-

---

[4]) Diese Betrachtungen sind wiederholt in Ploucquets Expositiones philosophiae theoreticae, editio ultima, Stuttgardiae 1782, p. 172 sqq.

lichkeit einer Psychologie als Wissenschaft sehr verschieden, bald anerkennend, bald verwerfend. J. B. Meyer sucht in seiner Schrift „Kant's Psychologie“ die Widersprüche in Kant's Meinungen zu erklären, jedoch, wie ich glaube, mit nicht vollständigem Erfolg. Es ist aber zu beachten, dass die abfälligen Aeusserungen über die Psychologie bei Kant erst seit dem Jahre 1786 vorkommen. Noch in seinem Brief an Schütz vom 13. Sept. 1785 verspricht Kant einen Anhang über die Seelenlehre in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu bringen. Statt dessen finden wir in der Vorrede einen Absagebrief an die Psychologie. Ist es nun zufällig, dass in demselben Werke, in welchem die oben erwähnte Construction der Zusammensetzung der Bewegungen vorkommt, auch zugleich eine mathematische Psychologie abgewiesen wird? Man kann hier die Einwirkung Ploucquet's vermuthen. Aber auch rein sachlich ist der Zusammenhang klar. Wer bei der Construction einer zusammengesetzten Bewegung sich zu dem obigen Kunstgriff genöthigt sieht, muss auch die Schwierigkeit (oder sogar die Unmöglichkeit) einsehen, die Empfindung mathematisch zu construiren. Der Grundsatz der Anticipationen der Wahrnehmung, welcher zu einer Mathesis intensorum verhelfen sollte, hat in der letzten Stunde seine Dienste versagt. Zu erklären bliebe allerdings noch, warum die Wandlung in Kant's Ansicht über die Psychologie so wenig Einfluss auf die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft ausgeübt hat.

Meine Vermuthung, dass Kant Ploucquet's Methodus calculandi gekannt hat, scheint mir durch folgende Thatsache bestätigt zu werden. Auf einem der von R. Reicke herausgegebenen „Losen Blätter aus Kant's Nachlass“, nämlich auf dem Blatt **A 1** (Altpreussische Monatsschrift 1887 p. 446—448), welches Notizen über den Grössenbegriff und speciell über die Zahl $\sqrt{2}$ enthält, befindet sich vermerkt: „Boeck Sammlung der Schriften welche den logischen Calcul Hrn. Prof. Ploucquets betreffen 1766“. Das Blatt gehört augenscheinlich dem Jahre 1790, und der in demselben Jahre erfolgte Tod Ploucquet's war es vielleicht, der die Erinnerung an dessen Betrachtungen über den Grössenbegriff bei Kant wachgerufen hat.

4. Mit Ploucquet's Ansichten sehr verwandt sind die Auslassungen von Pasquale Galluppi in seinem „Saggio filosofico sulla critica della conoscenza“ (1819 sqq., 2da ed. 1833, Napoli, 6 tt.). Bei Gelegenheit seiner (übrigens missverständlichen) Kritik der Kantischen Anticipationen der Wahrnehmung (t. V, § 104) entwickelt er gegen Wolff und Kant seine Ansicht über den Begriff des Grades. Auch er läugnet den additiven Character der Empfindungsintensitäten. Wenn wir die Wärmeempfindungen zu messen glauben, so messen wir eigentlich die Höhe der Quecksilbersäule im Thermometer: „ora ciò è un effetto di una causa materiale, si misura dunque questo effetto. Un tal effetto deriva dalla stessa causa, che produce la sensazione di calore nell' anima, cioè dal calorico; si attribuiscono perciò, per una falsa illazione, de' gradi alla sensazione, che si trova nell' anima ed è questo uno de' modi, con cui si sono immaginati i gradi della qualità.“ Wenn wir die von zweien Kerzen gespendete Helligkeit als doppelt so gross bezeichnen, wie die Helligkeit von Einer Kerze, so ist es klar „che in questo caso non misuriamo le sensazioni: ma le cause di esse“. „Mi si dirà: chi di noi senza badare alle cause produttrici delle sensazioni non può paragonarle immediatamente, e scovrire, che una sia maggiore dell' altra? Lo spirito, io rispondo, paragonando una sensazione all' altra vi vede due rapporti, uno di identità, e l'altro di diversità . . .“ „Dico inoltre, che paragonando le due sensazioni non vi si può scovrire, se non che un rapporto generico di diversità; ma che non mai potremo riguardare quella che giudichiamo la più intensa, come composta e risultante dalla sensazione minore aggiunta a se stessa un certo determinato numero di volte.“ „Cosi la quantità appartiene sempre all' oggetto della sensazione, e non mai alla sensazione.“ [5]) Andererseits „siccome spesso misurando le cause supponiamo di misurar gli effetti, cosi molte volte misurando gli effetti, supponiamo di misurar le cause“. So glauben wir z. B. den Grad des Gedächtnisses nach der Schnelligkeit des Auswendiglernens bestimmen zu können. Und seine An-

---

[5]) Nebenbei bemerkt: genau dasselbe sagt F. A. Müller gegen Fechner, und — mit Bezug auf die Vorstellungen — Lotze gegen Herbart.

sicht über den Begriff des Grades resümirt Galluppi also: „Il grado è dunque una quantità reale, che si attribuisce ad una cosa mensurabile, e che si trasporta ad un' altra non mensurabile, la quale è legata colla prima per una relazione di causalità.“

Obwohl Galluppi an dieser Stelle Ploucquet nicht erwähnt, so kann man doch annehmen, dass er hier von demselben beeinflusst ist. Denn er kennt sonst Ploucquet und citirt ihn einige mal in derselben Schrift (I § 34; II § 5; IV § 50; V § 90) als den Verfasser einer umfangreichen Untersuchung über den Fatalismus (I § 34: „l'illustre autore dell' esame del fatalismo“). Jedoch liegt hier eine Verwechselung vor: nicht Ploucquet, sondern der Abbé François-André-Adrien Pluquet ist der Verfasser des anonymen Werkes „Examen du fatalisme, ou exposition et refutation des differents systèmes de fatalisme. Paris, Didot, 1757, 3 voll. in 12“ [6]).

5. Joh. Aug. Eberhard, in seiner Schrift: Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berlin 1776 u. 1786, äussert sich über eine mathematische Behandlung der Psychologie folgendermaassen (Aufl. v. 1786, p. 66):

„Als eingeschränkte Kraft ist die Seele nur zu einem gewissen Grade der Aeusserung dieser Kraft geschickt; also entweder der Verbindung einer gewissen Menge von kleinen Vorstellungen zu einer grössern Hauptperception, oder der Erhöhung Einer einzelnen Perception zu einem gewissen Grade von Klarheit und Deutlichkeit. Die Vergleichung der Grösse dieser Vorstellungen untereinander, nach diesem angegebenen Grundstoffe derselben, würde uns zur Mathematik der Seele führen. Es wird sich aber schon aus der Angabe des Maasstabes ergeben, ob man zu einer solchen Wissenschaft Hoffnung habe. In der Vergleichung der Empfindungen untereinander, würde die messende Einheit eine unbemerkbare Vorstellung sein müssen, die eben dadurch zu diesem Gebrauche untüchtig sein wird, weil sie unbemerkbar ist, und in der Vergleichung der Empfindung mit den Gedanken haben wir ganz ungleichartige Grössen, die gar nicht mit einander comensurabel sind.“

[6]) Cf. Dictionnaire des ouvrages anonymes, par A. A. Barbier, 3-me ed. T. II, Paris 1874, col. 355.

In dieser etwas confusen Betrachtung wird beinahe der Fechner'sche Grundgedanke gestreift: Eberhard hätte nur statt einer unbemerkbaren Vorstellung eine eben merkbare zur messenden Einheit nehmen sollen, und die Hoffnung auf eine Mathematik der Seele wäre ihm nicht geschwunden.

6. Zuletzt sei es gestattet, noch ein Curiosum mitzutheilen, welches mit der Psychophysik allerdings nur sehr lose zusammenhängt. In dem scharfsinnigen Werke von Augustus De Morgan: Formal Logic, London 1847, finde ich folgenden merkwürdigen Passus (p. 180—81):

„. . . We can imagine the following result, though we cannot trace what the full consequences of it would be on the expression of the laws of thought. Conceive sentient beings, to whom the simplest mode of arithmetical succession is not 0, 1, 2, 3, etc. but 1, 10, 100, 1000, etc. their powers of numeration being so constructed that the second of these successions has that character of fundamental simplicity which we attach to the first. Of course, their primary symbols would be significative of 1, 10, 100, etc. It would be impossible for us to conceive any mode by which ten or any other number could be thus fundamentally attached to unity, in a manner shared by no third number: but, I am not saying, „Imagine how this could be", but, „Imagine that it is". There is no contradiction in the supposition, either to itself, or, till we know much more of the mind than we now do, to anything else. Beings so constituted would have logarithmic brains; and if, thus constituted, they were placed among our material laws of existence, the manner in which the weight of the whole is to be inferred from those of the parts, would be a profound mystery for ages, only to be solved in an advanced stage of mathematical science. — — —"

Diese Aufstellung De Morgan's könnte bei flüchtiger Betrachtung als ein das Fechner'sche Gesetz anticipirender Einfall erscheinen: ein „logarithmisches Gehirn", welches De Morgan für seine fingirten Wesen in Anspruch nimmt, behauptet das Fechner'sche Gesetz bei uns Menschen als Thatsache. Die Bezeichnung „logarithmisches Gehirn" wäre allerdings nur dann richtig, wenn das Gesetz eine

physiologische Deutung erhält; bei einer psychologischen (oder psychophysischen) Deutung kann man das Wort „Gehirn“ nur im bildlichen Sinne nehmen. Im Grunde aber handelt es sich bei De Morgan nicht um eine psychologische, sondern um eine gnoseologische Fiction. Es ist die Rede von der Denkbarkeit einer natürlichen Zahlenreihe, welche von der unsrigen abweichen würde, — kurz, von der Denkbarkeit einer Metaarithmetik, analog einer Metageometrie.

Sämmtliche hier berührten Puncte werde ich ausführlich behandeln in einer Schrift: „Kant's mathematische Grundsätze und das psychophysische Problem.“

XV.

Berichtigungen und Nachträge.

I.

Von geschätzter Seite werde ich aufmerksam gemacht, dass der von mir als unbekannt veröffentlichte Brief van Wulens über Descartes' Lebensende thatsächlich nicht unbekannt ist. Ich kann nur versichern, dass ich mich bei Veröffentlichung des Briefes im guten Glauben befunden habe, eine bisher nicht bekannte Mitteilung vor mir zu haben, da ich aus der am weitesten verbreiteten, trefflichen Darstellung Kuno Fischers (I^3, 1 p. 261) schliessen musste, die näheren Umstände über Descartes' Tod und die Stellung van Wulens seien nicht bekannt. Freilich übersah ich, dass Kuno Fischers Meisterwerk in der letzten Ausgabe dieses Teiles schon 1878 erschienen war; die aber vorher und seitdem erfolgten Veröffentlichungen, welche mich über meinen Irrtum belehren konnten, sind mir zu meinem aufrichtigen Bedauern entgangen. Millet II. Bd. war mir, wie erwähnt, zur Zeit der Veröffentlichung des Briefes nicht zur Hand, ebensowenig Baillet. Eine 1864 von Prof. de Wal in Wiesbaden aufgefundene, abgekürzte Abschrift des fraglichen Briefes, von der er in den Mededeelingen der Maatschappy van Nederl. Letterkunde 1864 p. 138, Kunde gab, worin auch Crenius erwähnt werde, war mir unbekannt. Ist letzteres Uebersehen verzeihlich, so bekenne ich gerne, dass mir der von J. van Vloten und J. P. N. Land im II. Bd. ihrer 1883 erschienenen klassischen Spinozaausgabe p. 631—634 abgedruckte und vollständiger wiedergegebene Brief, der auch die richtige Erklärung der von mir verkannten klassischen Citate enthält, nicht hätte entgehen sollen.

Würzburg, Oct. 89.

Remigius Stölzle.

II.

Zu Archiv III, I, 77 habe ich noch Einiges berichtigend nachzutragen. Den dort mitgetheilten Auszug aus einem dritten

Brief, der einen Passus über Spinoza enthält, wagte ich nicht als Ineditum zu bezeichnen, da mir dunkel vorschwebte, eine ähnliche Wendung irgendwo in den gedruckten Werken des Leibniz gelesen zu haben. Auch hatte ich begründete Bedenken gegen den offenbar entstellten Text, von dem ein mir bekannter Philologe in Hannover nach dem Apograph der dortigen Bibliothek mir eine Abschrift freundlichst besorgt hat. Doch entschied ich mich für den Abdruck des interessanten Brieffragments, weil es im gleichen Convolut mit den beiden als Inedita publicirten Briefen an Justel und Placcius lag und eine Stelle über Spinoza enthält; aber ich unterliess es natürlich, dasselbe für ein Ineditum zu erklären. Wie begründet meine Vorsicht war, zeigte sich mir nachträglich, als ich bei Gelegenheit weiterer Untersuchungen jüngst die Briefe von Placcius an Leibniz durchlas. Da fand ich nämlich jenen Passus mitten in einem Briefe an Leibniz (also nicht von Leibniz an Placcius) in einem besseren Texte vor, den ich hier nach der Ausgabe von Dutens (VI, 11) zur Berichtigung des früheren nachtrage:

Spinosianam Ethicam nondum videre contigit. Neque magni quid ab eo mihi homine in hoc genere promitto, quod ad praxin bonae vitae possit conducere. Subtilia paradoxa forte dederit. Sed quorsum hae aranearum telae, quae nec firmare voluntatem, nec ligare appetitum aut affectum aliquem inordinatum valent. Nam quod Stoicorum aliquos sine praemiis aliis quam honestae huius vitae putamus virtutem amasse, in eo etiam fortasse fallimur, plerisque cum Platone, Socrate, Epicteto, futurae vitae licet dubiam spem in sinu alentibus; aliquibus etiam forte necessitate quadam professionem vitae, quam tanta cum arrogantia et jactatione professi erant, vel simulando continuare, ne plane viderentur, adstrictis [1]).

Zürich 4. Nov. 89.

Ludwig Stein.

---

[1]) Auch in der vorliegenden Fassung ist der letzte Satz unverständlich. Es empfiehlt sich vielleicht, wie Herr Prof. Immelmann privatim vorschlug, zwischen plane und viderentur ein errasse zu setzen.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, J. Gould Schurman, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

V.

Jahresbericht über die indische Philosophie 1887-89.

Von

H. Oldenberg in Kiel.

Die eifrige Thätigkeit, welche auf dem Gebiet der vedischen Forschungen herrscht, hat, wie natürlich, überwiegend andere Richtungen eingeschlagen, als diejenige auf die vedischen Anfänge des philosophischen Denkens in Indien. Wir haben hier nur zu nennen:

H. W. Wallis, the Cosmology of the Rigveda. London (published by the Hibbert Trustees). 1887:

eine sorgfältige, wesentlich durch die deutsche Vedaforschung beeinflusste Arbeit, welche aber mehr durch den Ueberblick, den sie über die gut geordneten Materialien giebt, als durch neue, gesicherte Ergebnisse Nutzen bringen wird.

Auf dem zwischen dem Veda und der jüngeren indischen Philosophie in der Mitte liegenden Gebiete des Buddhismus und Jainismus begegnen wir zuvörderst dem aus der Stiftung der Edinburger Duff Lectures hervorgegangenen ausführlichen Werke:

Sir Monier Monier-Williams, Buddhism, in its connexion with Brâhmanism and Hindūism, and in its contrast with Christianity. London 1889.

Die Darstellung umfasst den indischen Buddhismus wie den tibetischen und mongolischen, während das chinesisch-japanische Gebiet nur beiläufig berührt wird. In der Behandlung der Fragen, deren Lösung Aufgabe der philologischen Kritik ist, schöpft der

Vf. im Ganzen aus zweiter Hand. Eigenartige, hohe Vorzüge aber erwachsen seinem Werk aus der ihm wie kaum einem Andern zu Gebote stehenden lebendigen Vertrautheit mit allen modernen Erscheinungsformen des indischen religiösen Lebens.

An die Inschriften des Königs Asoka (um 260 v. Chr.), deren vorzügliche Neubehandlung durch Senart jetzt abgeschlossen vorliegt[1]), knüpft eine interessante Studie des Bearbeiters an:

E. Senart, Un roi de l'Inde au IIIe siècle avant notre ère. Revue des Deux Mondes, 1. mars 1889.

Das fein gezeichnete Bild der religiösen Atmosphäre, welcher die Inschriften Asokas entstammen, scheint mir nur insofern unvollständig, als S., wenn ich mich nicht täusche, allzu wenig die inschriftlichen Materialien in jenes Licht gerückt hat, welches die canonische Literatur des alten Buddhismus über sie verbreitet. In den Inschriften tritt uns der Buddhismus fast ausschliesslich als populäre Religion der Laien entgegen: dass daneben die tiefsinnige Gedankenwelt liegt, in welcher das geistige Leben der Mönchsgemeinde sich bewegte, tritt in den Schilderungen Senart's meines Erachtens nicht so deutlich, wie man wünschen sollte, hervor.

Ueber die selbstverständlich auch in das indische Gebiet hineinreichende Arbeit eines jungen japanischen Gelehrten:

Ryauon Fujishima, Le Bouddhisme Japonais. Doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon (Paris 1889) —

verweise ich auf meinen Bericht in der Deutschen Litteraturzeitung 1889, Sp. 1266fg.

Unter den 1888 erschienenen Publicationen der Pâli Text Society (datirt von 1887) ist vornehmlich die mit musterhafter Sorgfalt von V. Trenckner bearbeitete Editio princeps des Majjhima Nikâya (vol. I), einer der wichtigsten unter den grossen canonischen Sammlungen der Reden Buddha's, hervorzuheben.

Wenden wir uns zu den Arbeiten, welche dem Jainismus

---

[1]) Senart, les inscriptions de Piyadasi. 2 Bde. Paris 1881. 1886.

gewidmet sind, so muss hier an erster Stelle, wenn auch nur in indirecter Beziehung zu den in diesem Archiv behandelten Forschungsgebieten stehend, die grossartige Katalogisirung der Jaina-Literatur durch A. Weber genannt werden, von welcher der erste, den Siddhânta (heiligen Kanon) behandelnde Theil vorliegt in Weber's Verzeichniss der Sanskrit und Prâkrit-Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Bd. II Abtheilung 2 (Berlin 1888).

Einen ausgezeichneten Ueberblick über das gegenwärtige Wissen von der Entstehung und Dogmatik des Jainismus giebt der Vortrag G. Bühler's „Ueber die indische Secte der Jaina" („Die feierliche Sitzung der K. Akademie der Wissenschaften am 26. Mai 1887". Wien 1887. S. 79fg.). Von besonderer Wichtigkeit ist die Erörterung der altbuddhistischen Zeugnisse über den Stifter der jainistischen Gemeinde: hätte es dessen noch bedurft, so würde für die von Bühler selbst und von Jacobi behauptete Identität dieses Mannes mit dem in den buddhistischen Quellen als Zeitgenossen und Rivalen Buddha's vielfach erwähnten Nâtaputta und die aus dieser Identificirung sich ergebende Auffassung des ganzen Verhältnisses von Buddhismus und Jainismus hier die entscheidende Begründung gegeben sein. — Nur beiläufig kann hier ein zweiter Aufsatz Bühler's berührt werden: On the authenticity of the Jaina tradition, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. I S. 165fg.[2]) — der Nachweis, dass die Traditionen der Jainas über die alten Spaltungen in ihrer Lehre und Gemeinde durch die Inschriften von Mathurâ aus den beiden ersten Jhd. n. Chr. Bestätigung empfangen. — Wir erwähnen schliesslich R. Hoernle's Ausgabe und englische Uebersetzung eines der jainistischen heiligen Texte, des Uvâsagadasâo (Bibliotheca Indica; Calcutta 1885—88); der Inhalt des Werks ist von Weber, Ind. Studien XVI, 315fg., analysirt worden.

Nicht ohne Bedenken kann man die Vermuthungen betrachten, welche R. G. Bhandarkar (The Râmânujîya and the Bhâgavata or Pâñcarâtra systems. In den Verhandlungen des Wiener Orientalistencongresses, 1888) über den Krshnacultus als eine dem Bud-

[2]) Vergleiche auch Bühler, Further proofs of the authenticity of the Jaina tradition, ebendas. II, 141fg.

dhismus analoge Religion aufgestellt hat — begründet von einem Adligen namens Vâsudeva (Krshna), den seine Jünger als den Erhabenen (bhagavant) bezeichneten, ganz so wie der adlige Gautama (Buddha) ein als bhagavant verehrter Gemeindegründer gewesen ist. Wir versuchen nicht vorauszusagen, welche Ergebnisse über die Gestalt Krshnas die jetzt noch so weit zurückgebliebene Erforschung des Mahâbhârata und der Purânaliteratur einmal liefern wird. Aber dass aus diesem mythologischen Hexenkessel eine mit Buddha vergleichbare historische Gestalt eines Philosophen hervortauchen wird, daran zu zweifeln glauben wir uns schon jetzt berechtigt.

Wir gehen zu den späteren philosophischen Systemen der Inder über. Hier ist als auf einen ganzen Kreis derselben bezüglich die Arbeit eines indischen Gelehrten zu nennen, die Ref. nicht zu Gesicht bekommen hat:

Ram Chandra Bose, Hindu Philosophy popularly explained. The heterodox systems. Calcutta 1888[3]).

Einen kurzen Tractat (in 87 Versen), welcher dem Haribhadra, einem der fruchtbarsten Autoren der Jainasecte (9. Jhd. n. Chr.)[4]) zugeschrieben wird, über die sechs von den Jainas anerkannten philosophischen Systeme, veröffentlicht Graf F. L. Pullè:

Shatdarsanasamuccayasûtram[5]). Giornale della Società Asiatica Italiana. vol. I (1887). S. 47—73. [Vgl. auch A. Weber, Verzeichniss der Sanskrit und Prâkrit-Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Bd. II S. 180fg.]

Die Jainas halten an der einmal traditionell gewordenen Sechszahl der Systeme fest, aber indem sie ihre eigne Lehre sowie die buddhistische den sechs Systemen zurechnen, können sie von der

---

[3]) Offenbar die Fortsetzung eines Werkes desselben Verfassers (Titel im Uebrigen gleich): The orthodox systems (London 1884): eines nicht ohne Sachkunde geschriebenen, auf strengere wissenschaftliche Ansprüche übrigens nicht berechneten Buchs.

[4]) Nicht, wie Pullè annimmt, 5. Jhd.; vgl. Zeitschr. der D. Morg. Ges. 43, 348.

[5]) D. h. das Sûtra (kurzgefasster Lehrtext) über den Complex der sechs Doctrinen.

herkömmlichen Aufzählung derselben nur vier beibehalten: die Lehren des Nyâya-, Sâmkhya-, Vaiseshika-, Mîmâmsâ-Systems, neben denen dann in dem vorliegenden Werkchen anhangsweise noch die materialistische Lokàyata-Doctrin berücksichtigt wird. Ein wirkliches Bild von den treibenden Gedanken der einzelnen Systeme kann natürlich eine Aufzählung von Schlagworten, wie unser Text sie giebt, nicht bieten; der bisher unpublicirte ausführliche Commentar des Gunaratnasûri (siehe Weber's Katalog a. a. O.) würde sich vermuthlich als ergiebiger erweisen.

Mit der Vedântaphilosophie beschäftigen sich zwei Aufsätze eingeborner indischer Autoren:

Dvijadas Datta, Moksha or the Vedántic Release. Journal of the R. As. Society of Gr. Britain and Ireland. N. S. vol. XX (1888), S. 513 fg.

Manilal N. Dvivedi, The Advaita philosophy of Sankara. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. II (1888), S. 95 fg.

Die erste dieser Arbeiten, insonderheit die Rolle des Glaubens und der guten Werke im Vedântasystem, theilweise unter polemischer Anknüpfung an Deussen, behandelnd, leidet unter dem Bestreben, die in den alten Quellen auftretenden Verschiedenheiten der Auffassung hinwegzuinterpretiren. Der zweite Aufsatz giebt einen Ueberblick über den Hauptinhalt der Doctrin des grossen Vedantalehrers Sankara. Nicht zum Vortheil der Sache wird es versucht den indischen Philosophen in die Zusammenhänge der modernen Gedankenentwicklung hineinzuordnen; die Namen Leibnitz, H. Spencer, Tyndall, Sankara gehören nun einmal nicht in eine Reihe. Die Weise aber, wie der Verfasser die Stellung der Vedantaphilosophie zum Veda darlegt, darf zu den sich erfreulich mehrenden Anzeichen dafür gerechnet werden, dass das Verständniss historischer Entwicklung auch den indischen Gelehrten sich mehr und mehr aufthut.

Auf dem Gebiet der Sâmkhyalehre beginnen jetzt die Ergebnisse der in erster Linie diesem System gewidmeten Forschungs-

reise R. Garbe's[6]) an das Licht zu treten. Nachdem Garbe während eines längeren Aufenthalts in Benares die hauptsächlichen Quellen der Sâmkhyalehre gemeinsam mit den ausgezeichnetsten einheimischen Kennern derselben durchgearbeitet und sich dadurch die auf anderem Wege kaum vollständig zu erlangende Vertrautheit mit der europäischen Denkgewohnheiten so fern liegenden Begriffswelt dieses Systems erworben hat, beginnt er jetzt einige der fundamentalen Sâmkhyawerke in Textausgaben und Uebersetzungen zu publiciren, worauf dann eine Darstellung des Systems selbst bez. der Geschichte desselben folgen soll. Gegenwärtig liegt vor:

Aniruddha's Commentary and the original parts of Vedântin Mahâdeva's Commentary to the Sâmkhya Sûtras, edited by Dr. R. G. Fasciculus I. II. Calcutta 1888 (Bibliotheca Indica).

R. G., Die Theorie der indischen Rationalisten von den Erkenntnissmitteln (Sâmkhyatattvakaumudî § 4—7 in deutscher Uebersetzung nebst Einleitung). [Aus den Berichten der Kgl. sächs. Ges. der Wissenschaften.] 1888.

G. übersetzt in der letztgenannten Schrift einige Verse aus dem ältesten erhaltenen Text der Sâmkhyaschule, der Sâmkhya-Kârikâ (Abfassungszeit spätestens 6. Jhd. n. Chr.), nebst der eingehenden Erläuterung des Vâcaspatimisra (wahrscheinlich 12. Jhd.). Es handelt sich um die drei Erkenntnissmittel: Wahrnehmung, Schlussfolgerung und zuverlässiger Ausspruch — „zuverlässige Aussprüche" aber sind die des Veda und der auf dem Veda beruhenden Schriften, wie auch die des Weisen der Urzeit Kapila (des mythischen Begründers der Sâmkhyalehre), der sich am Anfang dieser Weltperiode an die in den früheren Weltperioden gelernte Ueberlieferung ebenso erinnern konnte, wie am folgenden Tage ein aus dem Schlaf Erwachter an die Dinge, die er Tags zuvor in Erfahrung gebracht.

---

[6]) Vgl. unsere Bemerkung in dem vorigen Jahresbericht über die ind. Philosophie, Bd. I dieses Archivs, S. 410, sowie Garbe's Indische Reiseskizzen (Berlin 1889).

Einen überaus dankenswerthen Beitrag zur Kenntniss des Nyâyasystems giebt

Ernst Windisch, Ueber das Nyâyabhâshya. Leipzig. [1889.]

Die bedauerliche Beschaffenheit der Ueberlieferung bringt es mit sich, dass Untersuchungen, wie die im ersten Abschnitt dieser Schrift angestellten über die Persönlichkeit des Gotama (Akshapâda), des angeblichen Urhebers der Nyâyalehre, und einige andre dieser philosophischen Patriarchengestalten zu bestimmten Ergebnissen nicht führen können. Von grosser Wichtigkeit aber, auch für die Geschichte der indischen wissenschaftlichen Darstellungsweise im Allgemeinen, ist die im zweiten und dritten Abschnitt gegebene Analyse des — an diesem Orte natürlich nicht näher zu erörternden — Verhältnisses zwischen dem Nyâyasûtra, dem grundlegenden Text des Systems, und den Commentaren Nyâyabhâshya und Nyâyasûtravrtti. Ein von Windisch übersetztes Stück des alten Sûtratextes selbst mit der Erklärung des Nyâyabhâshya (S. 19—27) betrifft den Begriff der Erlösung und die Zugänglichkeit oder Unzugänglichkeit desselben für unsre Erkenntnissmittel. —

Eine Reihe in Indien erschienener Textpublicationen im Pandit, der Benares Sanskrit Series etc. müssen hier übergangen werden. Doch dürfen wir es nicht unterlassen, zum Schluss des ausgezeichneten Berichts zu gedenken, welchen A. Barth in der Revue de l'histoire des religions (Annales du Musée Guimet) 1889 über die Erscheinungen der letzten vier Jahre auf dem Gebiet der indischen Religionen und philosophischen Systeme gegeben hat.

VI.

Die deutsche Litteratur über die aristotelische Philosophie. 1888.

Von

E. Zeller in Berlin.

Zunächst mögen hier zwei Sammelwerke genannt werden, in denen neben anderem auch Schriften griechischer Philosophen, xenophontische, platonische und aristotelische, besprochen werden:

1. Genethliacon Gottingense (H. Sauppe gewidmet) 1888.
2. Commentationes philologae quibus O. Riebeckio . . . congratulantur discipuli. Lpz. 1888.

Nr. 1 bringt S. 69—76 eine neue Vergleichung der Lesarten der Wolfenbüttler Handschrift des xenophontischen Oekonomikus, von Reuter; Nr. 2 S. 71—98 eine recht tüchtige Abhandlung von O. Immisch: „Xenophon über Theognis und das Problem des Adels.“ Vf. nimmt die Aechtheit der xenophontischen Schrift über Theognis in Schutz, aus der Stob. Floril. 88, 14 ein Bruchstück mittheilt; mit der Besprechung des letzteren verbindet er eingehende Erörterungen über die griechische Literatur π. εὐγενείας, und insbesondere die aristotelische Schrift, deren Aechtheit er mit guten Gründen (die Doppelehe des Sokrates betreffend in Uebereinstimmung mit Phil. d. Gr. IIa, 54, 2[4]) vertheidigt; dass in Xenophon's Stellung zu der Frage der Standpunkt des Sokrates, welcher Vorzüge der Geburt ausschliesst, von dem Standesvorurtheil seines Schülers gekreuzt wird, hat I. nicht übersehen. — Plato widmet Ausfeld in Nr. 1 S. 65—68: Vorschläge für Entfernung angeblicher

Glossen Gess. V, 728 C. Rep. III, 404 D. IV, 443 E, von denen mich indessen keiner überzeugt hat. Mit demselben beschäftigt sich H. Dünschmann in Nr. 2 S. 545, indem er Phädr. 238 A. 260 D Aenderungen vorschlägt, die mir gleichfalls entbehrlich zu sein scheinen. — Conjecturen zum 2. Buch der aristotelischen Oekonomik, deren Text zu solchen Anlass genug bietet, bilden den Inhalt einer kleinen Arbeit von Sonne in Nr. 1 S. 27—34.

Ich wende mich zu den Schriften, welche Aristoteles und seine Schule speciell betreffen.

Stapfer, A. A. Studia in Aristotelis de anima libros collata. Landshut 1888. 32 S.

Diese Dissertation, der erste Theil einer grösseren Arbeit, enthält folgendes: 1) S. 4—13 eine neue Collation des Pariser Cod. 1853 für die Bücher π. ψυχῆς, welche alle bei den bisherigen Vergleichungen ungenau oder unrichtig verzeichneten Lesarten dieser wichtigsten Handschrift umfassen soll. 2) S. 13—25 ein Verzeichniss aller aus der Paraphrase des Sophonias (ed. Hayduck 1883) sich ergebenden, theilweise schon von Trendelenburg, Torstrik, Biehl und Hayduck festgestellten Varianten. 3) S. 26—31 eine Untersuchung über die Disposition des 1. Buchs, welche die jetzige Kapiteleintheilung verdunkelt hat. Auf das Einzelne dieser Arbeit kann ich hier nicht eintreten, aber ihre zwei ersten Abschnitte jedem, der sich mit dem Text, den dritten jedem, der sich mit der Composition der Bücher von der Seele zu beschäftigen hat, zur Beachtung empfehlen.

Rassow, H., Zu Aristoteles (Rhein. Mus. XLIII, 583—596)

behandelt mit dem Geschick und der Gründlichkeit, die man an ihm kennt, eine Reihe aristotelischer Stellen. Rhet. I, 15. 1376 b 20 vermuthet er, sehr ansprechend: οὔκουν τοῦτο σκεπτέον ⟨ὡς δίκαιον⟩ ἀλλ' ὡς δικαιότερον. Doch könnte man statt ὡς δίκαιον auch an ὡς σύγκειται denken. Ebd. II, 8. 1385 b 32, mit Versetzung weniger Worte: τοῦ πείσεσθαί τι, μήτ' αὖ φοβούμενοι — τῷ οἰκείῳ πάθει, ἀλλ' οἱ μεταξὺ τούτων. Ebd. II, 13. 1389 b 17 vertheidigt R. die Conjectur der Pariser Ausgabe: ἄγανται ἅπαντα

(wofür ἄγανται πάντα noch etwas einfacher wäre) statt des überlieferten ἄγαν ἅπαντα mit überzeugenden Gründen. Poët. 1. 1447 b 22 will er, in der Erklärung dieser Stelle mit Vahlen einverstanden, statt καὶ ποιητὴν lieber καίτοι π. lesen. Der grösste Theil seiner Erörterungen gilt aber auch diesmal einer Schrift, um die er sich schon so vielfach verdient gemacht hat, der Nikomachischen Ethik. R. giebt hier I, 1. 1094 a 14, gewiss richtig, mit Bonitz δὴ vor δὲ den Vorzug. I, 3. 1096 a 5 fasst er ebenfalls richtig mit Grant βίαιος passivisch = aufgenöthigt, und vertheidigt Z. 9 καίτοι zutreffend gegen Bernays' καί; ebenso zu I, 4 seine schon früher ausgesprochene Ansicht, dass die Worte (1096 a 34—b 5) ἀπορήσειε—ἐφημέρου an der richtigen Stelle stehen, aber b 2 vor ᾗ ἀγαθὸν einige Worte (wie etwa: αὐτοαγαθὸν καὶ ἀγαθὸν) ausgefallen seien. I, 9. 1099 b 8 vermuthet er für ἀρετὴν, statt es mit den drei vorhergehenden Worten auszuwerfen, unter Verweisung auf Plato Gorg. 491 E ff. ἀρχήν. I, 11. 1101 a 14 ff. wird der überlieferte Text mit Recht festgehalten. Zu II, 2 tritt R. mit überzeugenden Gründen für Eucken's Bemerkung ein, dass die zwei kleinen Abschnitte 1103 b 26—1104 a 11 und 1104 a 11—27 nicht hieher gehörige, wenn auch vielleicht von Aristoteles herrührende, Einschiebsel seien, wogegen er die Aechtheit von c. 7 gegen ihn und Susemihl in Schutz nimmt; II, 7. 1107 b 24 will er statt περὶ μικρὰ διαφέρουσαν lesen: τῷ περὶ μικρὰ εἶναι διαφέρ. (wofür mir aber Ramsauer's τῷ π. μικρὰ διαφ. noch besser gefällt) oder: π. μικρὰ οὖσαν. III, 13. 1118 a 22 erkennt er in dem ᾗ εὑρὼν die Angabe einer zweiten (aus der Erinnerung an Il. III, 24 geflossenen) L. A.; ebenso c. 11. 1117 a 20 in: ᾗ καὶ ὅτι ἧττον ἐκ παρασκευῆς. X, 2 1172 b 9 ff. schlägt R., aber doch nur zweifelnd, vor, Z. 12 statt πᾶσι τοῦτο ἄριστον zu schreiben: μάλιστα τοῦτο αἱρετόν. Mir scheint zur Herstellung eines befriedigenden Sinnes ausser dem handschriftlich beglaubigten δὲ für δὴ Z. 12 nicht mehr nöthig, als dass Z. 11 statt δ' „γὰρ“ und Z. 14 (mit Rams.) statt δὴ „δὲ“ gesetzt werde. Dann erhalten wir den Sinn: Eudoxos hielt die Lust für das Gute, weil alles nach ihr strebe. Denn für alle Wesen (wörtlich, wenn man nicht das ἐν streicht: in allen, in dem Leben

messenes, für sie gutes) und das, wonach sie am meisten streben, das Beste, und wenn alle nach demselben (am meisten) streben, so beweise dies, dass eben dieses für alle das Beste (ἄριστον, was m. E. nicht durch αἱρετὸν oder ἀγαθὸν ersetzt zu werden braucht) sei, da alle das finden, was für sie gut ist: was aber für alle ein Gut ist und als solches erstrebt wird, sei τἀγαθόν, das Gute schlechthin. Ebd. Z. 17 setzt R. nach Korais für οὕτως ἔχειν: „ὡς οὕτως ἔχον". Z. 23 ff. ist er mit Ramsauer's Textgestaltung (αὔξεσθαι δὲ für καὶ αὔξ. δὴ) im übrigen zufrieden, glaubt aber nicht, dass Eudoxus den von Arist. an ihm getadelten Fehlschluss gemacht habe, was ich doch nicht für so undenkbar halte. 1173 a 11 vermuthet R.: τὸ μηδέτερον δὲ μηδέτερον ὁμοίως. Mir scheint die einfachere Aenderung: μηδετέρων δὲ μηδέτερον ὁμοίως (unter Weglassung von τῶν und ἢ) einen befriedigenderen Sinn zu geben: „sind aber beide weder gut noch böse, so muss auch eines von ihnen so wenig zu fliehen sein, wie das andere". X, 8. 1178 a 30 wünscht R. mit Grund δὲ für δή, 1178 b 18 mit Eucken γε für τε. In X, 10 macht er die treffende Bemerkung, dass S. 1179 b 4—20 eine von dem Herausgeber der Schrift hier eingeschobene zweite Version der zunächst folgenden, an das ἀγαθοὶ γινόμεθα Z. 4 unmittelbar anknüpfenden Erörterung (γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς u. s. w. Z. 20—35. 1180 a 3 f.) sei, da die beiden Stellen im Inhalt und Ausdruck sich zu vollständig decken, um von Anfang an zusammengestellt sein zu können. Als aristotelisch werden aber beide von ihm anerkannt. — Schliesslich schlägt R. für Eth. Eud. VII, 15. 1249 b 7 die einleuchtende Verbesserung „καὶ" für „κατὰ" vor.

Schütz, H., Kritische Bemerkungen zu Aristoteles Rhetorik (Jahrbb. f. class. Philol. Bd. 137. 1888. S. 681—695)

behandelt, theils um sie zu erklären theils und besonders um sie zu emendiren, die folgenden 30 Stellen: I, 5. 1361 b 18. I, 6. 1362 a 24. I, 7. 1363 b 8. 18. 1364 a 10. 1365 a 35. I, 12. 1373 a 16. I, 15. 1377 b 9. II, 2. 1378 b 23. 1379 b 8. II, 3. 1380 a 31. II, 4. 1381 b 19. II, 8. 1385 b 29. 1386 a 2. II, 9. 1386 b 28. II, 12. 1389 a 29. II, 13. 1389 b 34. II, 18. 1391 b 28. II, 19. 1392 a 12.

1404 b 20. III, 3. 1406 b 3. III, 7. 1408 b 9. III, 9. 1410 a 30. III, 12. 1413 b 16. III, 13. 1414 b 4. III, 17. 1417 b 26. Wird man seinen Ausführungen auch nicht immer beitreten können, so verdienen sie doch fast immer Beachtung. Einleuchtende Verbesserungen sind z. B.: 1377 b 9 das Fragezeichen hinter ἐμμενοῦμεν; 1400 a 6: ἔδοξεν für —αν; 1417 b 25 die Interpunktion: δικαίως, ὡσαύτως. καὶ εἰ u. s. f. Diese Worte selbst (καὶ—ἀμφισβήτησις) zieht Sch. scharfsinnig zum folgenden, indem er (mit Streichung des δ' vor ὅτι) fortfährt: μὴ λανθανέτω ὅτι u. s. w. Sonst dient aber allerdings diese und ähnliche Formeln nie zur Einführung des Nachsatzes: vgl. Ind. arist. 423 b 46 f. Zweifelhafter ist mir 1364 a 10 die Nothwendigkeit, das οὐκ αἴτιον in μὴ αἴτ. zu verwandeln, denn οὐκ αἴτιος kann auch als Ein Begriff = ἀναίτιος gedacht sein, und in diesem Fall wird der Ausdruck der Negation nicht in der gleichen Weise, wie wenn sie zur Copula gehörte, von der hypothetischen Form des Satzes beeinflusst. Dass 1365 a 35. 1390 a 1 das αὐτῷ in αὑτῷ zu verwandeln ist, glaube ich nicht, denn das αὐτῷ bezieht sich nicht auf das im vorhergehenden genannte Subjekt des Satzes, sondern auf ein ungenanntes allgemein gedachtes Subjekt, denjenigen, um den es sich jeweilig handelt. 1378 b 24 sind die Worte, an denen Sch. Anstoss nimmt: μὴ ἵνα τι γένηται ἄλλο ἢ ὅτι ἐγένετο einfach zu übersetzen: „nicht damit ihm etwas anderes (ein bestimmter, von seinem Handeln selbst verschiedener Erfolg, z. B. irgend ein Gewinn) zu Theil werde, oder weil ihm ein solches (z. B. eine Beleidigung, für die er sich zu rächen hätte) widerfahren ist", wie sich dies aus dem unmittelbar folgenden ergiebt, und an dem Text ist nichts zu ändern. Ebensowenig 1385 b 28 (αὐτοῦ τε γὰρ ταῦτα), wo Vf. αὐτῶν schreibt und τε streicht: der Singular αὐτοῦ drückt aus, dass dem Schriftsteller als Repräsentant der vorher Genannten einer derselben vorschwebt, und das τε . . . καὶ soll andeuten, dass die zwei Z. 14 ff. aufgestellten Bedingungen des Mitleids hier beide vorhanden seien: 1) der Besitz von Angehörigen und 2) die Möglichkeit, dass diese von einem Uebel betroffen werden. Auch 1392 a 12 halte ich es für ein Missverständniss, wenn Vf. das zweite ὅμοιον durch ἀνόμοιον ersetzen will: es handelt sich hier nicht mehr um den Schluss

aus dem ἐναντίον, sondern um den aus dem ἀνάλογον z. B. „wenn ähnliches früher vorkommen konnte, kann es auch wieder vorkommen“.

Gomperz, Th., Zu Aristoteles' Politik. Sep.-Abdr. a. d. Sitzungsbericht d. phil.-hist. Klasse d. Kais. Akad. d. W. Wien 1888. 42 S.

Der Verfasser, dem wir schon so viele werthvolle Arbeiten über die griechischen Philosophen verdanken, reiht denselben in dieser Abhandlung eine Besprechung der 6 ersten Kapitel der aristotelischen Poetik an, welche bei mässigem Umfang einen so reichen Inhalt bringt, dass es kaum möglich ist, ihm in der hier gebotenen Kürze durchaus gerecht zu werden. C. 1. 1447 a 17 wird das überlieferte: τῷ γένει ἑτέροις μιμεῖσθαι gegen die Conjectur ἐν ἑτ. μ. vertheidigt; welche mir aber doch (mit Vahlen und Susemihl) deshalb unerlässlich zu sein scheint, weil die Darstellungsmittel der Z. 13 f. genannten Künste nicht γένει ἕτερα sind, denn sie bestehen (Z. 21) bei ihnen allen in ῥυθμός, λόγος und ἁρμονία. Auch das τοιαῦται, welches die jüngeren HSS Z. 25 beifügen, G. aber streicht, wüsste ich kaum zu entbehren. Sehr ansprechend ist dagegen die Vermuthung, dass das offenbar lückenhaft überlieferte: οἱ τῶν ὀρχηστῶν Z. 27 nicht mit Heinsius zu ergänzen sei: οἱ πολλοὶ τ. ὀρχ., sondern: οἱ χαριέστεροι τ. ὀ.; doch würde vielleicht der Positiv χαρίεντες dem aristotelischen Sprachgebrauch noch mehr entsprechen. 1447 b 20 erklärt sich G. wohl mit Recht für καίτοι statt καί. An diese Beiträge zur Texteskritik des 1. Kapitels schliessen sich S. 6 ff. Bemerkungen über seinen Inhalt an, von denen ich die über die Zurücksetzung hervorhebe, welche die lyrische Poesie bei Aristoteles erfährt. — C. 2 vertheidigt G. 1448 a 15 die Vermuthung: ὡς Πέρσας καὶ Κύκλωπας (statt des überlieferten ὥσπερ γᾶς Κύκλ.), wofür aber doch das durch den Araber nahegelegte ὥσπερ οἱ τοὺς Κύκλ. sich mir, wie Diels (D. L. Z. 1888, 159) noch mehr empfiehlt, und ebd. Z. 16, wie ich glaube mit Recht, die Streichung der Worte: μιμήσαιτο ἄν τις. Ἐν δ' αὖ τῇδε τῇ διαφορᾷ, was er ebd. für ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ vorschlägt, lautet mir nicht recht aristotelisch, und ich würde lieber mit Ca-

saubon ἐν ταύτῃ δὲ τῇ δ., oder auch ἐν τῇ αὐτῇ δὲ διαφ. setzen. — Dass c. 3. 1448 a 29ff. die Ansprüche der Megarer auf die Urheberschaft der Komödie von Arist. verworfen werden, bestreitet G. S. 12f. nicht ohne Grund, indem er annimmt, dieser lasse vielmehr ihre Berechtigung nur dahingestellt sein. Ebd. 1448 a 37 scheint mir in das ἀτιμαζομένους ἐκ τοῦ ἄστεος die Uebersetzung: „durch Missachtung aus der Stadt hinausgedrängt" immer noch etwas fremdartiges hineinzulegen; ich möchte es, da es sich um die Erklärung des Namens κωμῳδὸς handelt, eher davon verstehen, dass dieser Name den Schauspielern „von der Stadt aus (von den Städtern) zum Schimpf beigelegt wurde" — so dass demnach „Dorfsänger" Heraklit's δήμων ἀοιδοὶ (Fr. 111 B) und unserem „Bänkelsänger" analog gebildet wäre. — In der Besprechung des 4. Kapitels findet es G. S. 15ff. merkwürdig, dass sich hier neben den tiefdringenden Gedanken über die Entstehung der Kunst aus dem natürlichen Nachahmungstrieb und über ihre schrittweise geschichtliche Entwicklung die ungenügende Erklärung der Freude an der Nachahmung finde, welche 1448 b 12ff. steht. Ich möchte nur beifügen, dass dieses alles auch auf einem andern Gebiet seine Parallelen findet. Dem angeborenen Nachahmungstrieb entspricht der angeborene Erkenntnisstrieb Metaph. I, 1 Anf., der allmählichen Entwicklung der Kunst die der Wissenschaft ebd. 2. 982 b 11ff. 3. 984 a 18. b 9; und wie in der Poetik die Freude am Anschauen der Bilder, so wird Metaph. I, 1. 980 a 24 die Freude am Sehen als solchem von der Erkenntniss hergeleitet, die es gewährt. Auch Poet. 9. 1451 b 5 wird der Vorzug der Poesie vor der Geschichte in ihrem höheren Erkenntnisswerth gefunden; Rhet. I, 11. 1374 b 4 deckt sich ohnediess vollständig mit Poet. 1448 b 12. Die „zwei natürlichen Ursachen der Dichtkunst" sind übrigens (nach c. 4 Anf.) nicht der Nachahmungstrieb und der Sinn für Harmonie und Rhythmus, sondern der Nachahmungstrieb und die aus dem Wissenstrieb entspringende Freude am Anschauen gelungener Nachahmungen (τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις . . . καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι); Harmonie und Rhythmus werden nur als diejenigen Arten der μίμησις, aus denen die Poesie hervorgeht, und erst 1448 b 20 erwähnt. Den Text betreffend möchte ich 1448 b 13

weder mit Vahlen das καὶ τοῦτο des Parisinus A[c], noch mit G. das καὶ τούτου der jüngeren HSS festhalten, sondern diese zwei Worte ganz streichen; das einfache αἴτιον δ' ὅτι steht auch Metaph. 980 a 26. Z. 18 ziehe ich Bekker's Conjectur οὐ διὰ dem οὐχὶ der HSS vor. 1448 b 13 liest G. m. E. mit Recht statt κατὰ τὸ ἁρμόττον „καὶ τὸ ἁ." Dagegen verstehe ich 1449 a 19 τὸ μέγεθος nicht mit G. von der „Grossartigkeit" der Tragödie, sondern von ihrem Umfang, denn es handelt sich hier um die einzelnen bei ihrer Fortbildung in Betracht kommenden Punkte; und ich übersetze demnach, indem ich μέγεθος als Subjekt des Satzes fasse: „ihre Grösse erreichte erst spät die ihrer würdige Vollendung;" der gleiche Sinn ergäbe sich aber auch bei der Erklärung: „in Beziehung auf ihre Grösse kam sie erst spät in einen würdigeren Zustand". — In seinen Bemerkungen über den Gedankengang des 5. Kap., S. 22 ff., schliesst sich G. an Vahlen an; dagegen tritt er 1449 b 9 mit überzeugenden Gründen Tyrwhitt's Emendation μέχρι μὲν τοῦ μέτρῳ bei, nur dass er das überlieferte μεγάλου hinter μέτρῳ nicht tilgen sondern mit Ueberweg in μεγάλῃ verwandeln will; mir scheint es, μεγάλῃ μίμησις für eine μίμησις πράξεως μέγεθος ἐχούσης stände im aristotelischen Sprachgebrauch ohne Analogie da. Dass die Definition des γελοῖον c. 5 Anf. nicht genügt, räume ich G. (S. 28) gern ein. — Ebenso richtig ist die Bemerkung zu c. 6, dass der Begriff des Schönen bei Aristoteles immer nur „wie eingeschmuggelt erscheine"; wie denn die ganze antike Kunstlehre diesen Grundbegriff unserer Aesthetik vernachlässigt. Für die Feststellung des Textes wird 1449 b 35 f. die Aenderung von μέτρων in ὀνομάτων abgelehnt, die von πᾶσαν in πᾶσιν gebilligt. Ebd. Z. 36 ff. sucht G. (S. 29 f.) den Uebelständen unseres Textes dadurch abzuhelfen, dass er die Worte: διὰ γὰρ τούτων καὶ τὰς πράξεις εἶναί φαμεν ποιάς τινας aus ihrer jetzigen Stelle hinter „διάνοιαν καὶ ἦθος", 1450 a 2, versetzt. Mir scheinen sie an ihrem Orte belassen werden zu können, wenn man nur das γὰρ (in διὰ γ. τούτ.) in ein δὲ verwandelt, das mit jenem bekanntlich unzähligemale verwechselt wird. Das κατὰ ταύτας Z. 2, das G. mit Recht beibehält, wird dann prägnant zu nehmen sein: „nach diesen durch διάνοια und ἦθος bestimmten Handlungen richtet sich der Erfolg und Misserfolg". 1450 a 12

vermuthet G. mit Andern, hinter ὀλίγοις seien einige Worte ausgefallen, etwa: ἀλλ' ἐν πᾶσι πάντες. Ich möchte eher vorschlagen: ἀλλὰ πάντες πᾶσιν: man hätte dann, wenn man sie nöthig findet, auch eine Columnenzeile von 15 Buchstaben (hierüber G. 12. 30) ohne das lästige ἐν. Ebd. Z. 18 schreibt G. jetzt, auf den Araber gestützt: καὶ βίου· καὶ ὁ βίος δ' ἐν πράξει ἐστίν; doch ist Diels' (a. a. O.): ὁ δὲ βίος noch einfacher. Z. 21 wird der Text von G. mit Recht unverändert gelassen und das πράττουσιν auf die im Drama auftretenden Personen bezogen. Z. 29 f. vertheidigt G. die überlieferte LA.; 1450 b 8 ff. beantragt er zu lesen: ὁποῖά τις προαιρεῖται (bezw. αἱρ.) ἢ φεύγει· διόπερ οὐκ ἔστιν ἦθος τῶν λόγων ἐν οἷς οὐκ ἔστι δῆλον ἢ ἐν οἷς μηδ' ὅλως ἔστιν ὅ τι προαιρεῖται (αἱρ.) ἢ φεύγει ὁ λέγων — eine sinnreiche und bestechende Verbesserung. Die Annahme einer zwiefachen διάνοια und eines zwiefachen ἦθος bestreitet G. mit überzeugenden Gründen.

Zeller, E., Ueber die richtige Auffassung einiger aristotelischen Citate. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1888, No. 51. 8 S.

In dieser kleinen Abhandlung zeige ich an einer Reihe von Beispielen, die sich ohne Zweifel noch erheblich vermehren liessen, (Pol. V, 4. 1303 b 29 vergl. m. Eth. I, 7. 1098 b 7. Top. IX, 33. 183 b 22; — Metaph. I, 2. 983 a 17; — Pol. V, 10. 1312 b 4; — Eth. II, 2. 1105 a 7; — Rhet. II, 13. 1389 b 22; — Metaph. I, 3, 984 a 11), dass Aristoteles nicht selten, vielleicht in Folge des gedächtnissmässigen Citirens, seine eigenen Worte mit den von ihm benützten fremden in einer Weise vermischt, welche uns verleiten könnte, die Anführung auf jene mitauszudehnen; und ich schliesse daraus (was meiner Phil. d. Gr. IIa, 810[4] zur Ergänzung und Berichtigung dient), dass wir auch in der vielumstrittenen Stelle De coelo II, 13. 293 b 15 kein Recht haben, das Citat aus dem Timäus auf mehr als die Worte περὶ τὸν διὰ τοῦ παντὸς τεταμένον πόλον zu beziehen, und den Stagiriten die Lehre von der Achsendrehung der Erde seinem Lehrer, und nicht vielmehr dem Schüler desselben, dem Pontiker Heraklides, beilegen zu lassen.

Sperling, K. Aristoteles' Ansicht von der psychologischen Bedeutung der Zeit. Marburg, 1888. 73 S. Inauguraldiss.

Nach einer historischen Einleitung, auf die ich hier nicht näher eingehe, untersucht Vf. die Erörterungen der aristotelischen Physik über den Begriff der Zeit, zu deren Erläuterung er aber auch aus den übrigen aristotelischen Schriften alles hiefür dienliche beizieht, um festzustellen, welcher Antheil an den Lehren des Aristoteles über die Zeit der Beobachtung psychischer Vorgänge zukommt. Seine Darstellung ist stellenweise etwas schwerfällig und undurchsichtig ausgefallen, aber sie verdient das Lob einer sorgfältigen und in die aristotelischen Gedankengänge unverdrossen eindringenden Untersuchung, welche Aristoteles' Bestimmungen über die Zeit von einer bisher weniger beachteten Seite beleuchtet. Zu loben ist es, dass Sp. der Versuchung widerstanden hat, dieses subjektive Element des aristotelischen Zeitbegriffs so zu steigern, dass derselbe dem Kantischen oder sonst einem modernen Idealismus über Gebühr angenähert würde. Eher kann man bei einzelnen von seinen Auseinandersetzungen fragen, ob er nicht den Gedankengang des Philosophen in dem Bestreben, demselben möglichst auf den Grund zu gehen, verwickelter darstellt, als er in Wirklichkeit war; ich will aber dieses Bedenken hier nicht weiter verfolgen.

Michaelis, Zur aristotelischen Lehre vom Nus. Neu-Strelitz 1888. 16 S. 4°. Gymn.-Progr.

Eine gute und klare Zusammenstellung der aristotelischen Bestimmungen über den Nus, welche S. 9 ff. mit Recht auch auf den, von Arist. selbst nicht so ausdrücklich hervorgehobenen Zusammenhang zwischen der geistigen Natur des Menschen und den Vorzügen aufmerksam macht, die auch seine niedrigeren Seelenthätigkeiten von denen der Thiere unterscheiden. Ob aber von hier aus auch die Lehre vom νοῦς παθητικὸς sich von den ihr anhaftenden Widersprüchen befreien lässt, und ob dieser, unter den Voraussetzungen des aristotelischen Systems, zugleich „nur die eine Seite in der Bethätigung des einigen Nus" und die Zusammenfassung sämmtlicher niederen Erkenntnissvermögen sein kann, muss ich bezweifeln, und finde die Bedenken, welche ich Ph. d. Gr. II b, 575 f. dagegen erhoben habe, durch die Bemerkungen des Vf. S. 15 f. nicht erledigt.

Elfes, A., Aristotelis doctrina de mente humana ex commentariorum graecorum sententiis eruta. P. prior. Bonn 1887. 47 S. Inaug.-Diss.

Von den Commentatoren, bei denen Vf. nähere Aufschlüsse über Aristoteles' Lehre vom Nus zu finden hofft, bespricht er in seiner Dissertation zwei: Alexander und Philoponus. Seine Auszüge aus Alexanders Schrift π. ψυχῆς und Philoponus' Commentar zu den gleichnamigen aristotelischen Büchern werden solchen willkommen sein, die keine Gelegenheit oder keine Zeit haben, diese Werke selbst zu vergleichen; wer sich ein eigenes Urtheil über sie bilden will, darf sich dies natürlich nicht ersparen. Inwiefern unsere Kenntniss der aristotelischen Lehre durch jene Commentatoren an Vollständigkeit, Sicherheit oder Deutlichkeit gewinnen kann, geht aus E.'s Darstellung nicht hervor; m. E. sind wir in allen diesen Beziehungen mit ihnen und ohne sie gleich sehr auf die eigenen Aussagen des Philosophen angewiesen. Im einzelnen bedarf die Arbeit des Vf., so weit sie über blosse Berichterstattung hinausgeht, noch mancher Verbesserung. Ist es auch vielleicht ein blosser Schreibfehler, wenn S. 19 steht, Plutarch, der Lehrer des Proklus, sei *ineunte saeculo tertio p. Chr. n.* gestorben, so ist es doch einer, der nicht hätte vorkommen sollen: selbst *ineunte s. quinto* wäre ja noch zu früh. Noch schlimmer ist, dass S. 6 (vgl. 17) Alexander (bei dem De an. 81, 13ff. 82, 21. 85, 10 u. s. f. das Gegentheil deutlich genug steht) der Widersinn zugeschrieben wird: *Initio . . . intellectus in homine non inest nisi* „ὡς ἕξις“ *i. e. ut qualitas quaedam perfecta et ad usum parata, quae exercitatione demum ad* ἕξιν *sive ad perfectionem habitumque perducitur.* Der ὑλικὸς νοῦς Alexanders heist so als der blos potentielle, aber nicht (nach S. 8) *quatenus ei eadem materia, quae corpori inest.* Bei Alex. 85, 8 hat schon Bruns das unentbehrliche οὐ, das E. S. 11 als seine eigene Conjectur einführt, aus dem Marcianischen Archetypus aufgenommen. S. 25 hätte es nahegelegen, in den Worten des Philoponus: χρόνῳ διαφέρει καὶ αὐτῷ ὑποκειμένῳ, an denen Vf. mit Recht Anstoss nimmt, das αὐτῷ in οὐ τῷ zu verwandeln. *Praecedit intellectui actuali* (S. 37) kann man im Lateinischen so wenig sagen, als ἡ ἐνδιάθετος und ἡ προφορὰ (S. 39, für λόγος ἐνδ. und

προφορικός) im Griechichen; λέγει καταχρησάμενος durfte S. 40 nicht übersetzt werden: *falso appellat:* „katachrestisch", heisst nicht: falsch.

Eberlein, L., Die dianoëtischen Tugenden der nikomachischen Ethik nach ihrem Sinn und ihrer Bedeutung. Leipzig (s. a., anscheinend 1888). 118 S. Inaug.-Diss.

Als den Zweck seiner Schrift bezeichnet Vf. (seiner vita zufolge ein Theolog, der schon 1868 absolvirt hat) S. 2: die dianoëtischen Tugenden auf ihre ethische Bedeutung zu prüfen. Indessen unterzieht er sich dieser Aufgabe erst von S. 96 an in einer Erörterung, welche an diesem Orte nur ihren geschichtlichen Bestandtheilen nach berücksichtigt werden kann, während die Frage nach dem Werth und der Haltbarkeit der aristotelischen Bestimmung, wie sich uns diese von unserem Standpunkt aus darstellt, über die historische Untersuchung als solche hinausgeht. Das vorangehende dagegen enthält eine ausführliche (mitunter sogar allzu ausführliche) Darstellung und Besprechung alles dessen, was sich bei Aristoteles auf die sog. dianoëtischen Tugenden bezügliches findet; eine sorgfältige, klar und verständig ausgeführte Arbeit, welche die aristotelischen Aussagen erschöpfend, die neuere Litteratur darüber seit Schleiermacher (den aber E. seltsamerweise beharrlich „Schleyerm." schreibt) in ausreichendem Umfang berücksichtigt. Dass Vf. in allen Punkten das Richtige getroffen hat, glaube ich allerdings nicht; wie ja die Ansichten gerade bei diesem Theil der aristotelischen Lehre wohl noch lange auseinander gehen werden. Er bestreitet S. 25, dass Arist. Eth. VI, 12. 1143 a 35 ff. vom praktischen Nus spreche, so unzweideutig auch dieser hier einen doppelten νοῦς unterscheidet: ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις (der Nus in seiner theoretischen Anwendung) und ὁ ἐν ταῖς πρακτικαῖς (sc. ἐπιστήμαις — dass ἀποδείξεσι zu ergänzen unzulässig ist, habe ich schon Ph. d. Gr. II b^3, 650 f. gezeigt), und jenem die Erkenntniss der ἀκίνητοι καὶ πρῶτοι ὅροι, diesem die des ἔσχατον καὶ ἐνδεχόμενον zuweist. Er glaubt (S. 26), Eth. VI, 12 könne nicht von der praktischen Vernunft gesprochen werden, denn ihre Thätigkeit sei (nach De an. III, 10. 433 a 14. Eth. VI, 2) das βουλεύεσθαι, während

Eth. VI, 12. 1143 a 35 ff. gesagt werde: τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος. Er beachtet jedoch dabei nicht, dass νοῦς bei Arist. bald in engerem bald in weiterem Sinn gebraucht wird. Eth. VI, 2. De an. III, 10 wird von dem Denken im weiteren Sinn gesagt, es sei theils theoretisches theils praktisches, und dem letzteren die Ueberlegung der Mittel für einen gegebenen Zweck zugewiesen; Eth. VI, 12 wird in jeder von diesen zwei Formen der Denkthätigkeit das vermittelte Denken oder der λόγος (der sonst auch ἐπιστήμη heisst), vom unmittelbaren Erkennen, dem νοῦς im engeren Sinn, unterschieden, und diesem, sofern er sich auf's Praktische richtet, die Erkenntniss der ἔσχατα, d. h. derjenigen Begriffe zugetheilt, welche im Untersatz und daher, wenn der Schluss auf seine schulmässige Form gebracht ist, auch im Schlussatz des praktischen Syllogismus das Subjekt bilden. Gesetzt z. B. es habe jemand den Zweck, weise zu werden, so könnte der Entschluss, für diesen Zweck den Sokrates um Aufnahme unter seine Schüler zu bitten, durch die Ueberlegung begründet werden: „Ich will weise werden; um weise zu werden, muss ich einen weisen Mann zum Lehrer haben; um ihn zum Lehrer zu haben, muss ich ihn bitten, dass er mich unter seine Schüler aufnimmt. Nun ist Sokrates ein weiser Mann. Also ist Sokrates derjenige, welchen ich bitten will“ u. s. f. Hier wäre das ἔσχατον, welches Gegenstand eines unmittelbaren Erkennens (der 1143 b 5 als νοῦς bezeichneten, Ph. d. Gr. II b³, 652. 654, 1 besprochenen αἴσθησις) ist, die Anschauung des Sokrates als eines weisen Mannes. Doch über dieses und Verwandtes habe ich schon anderswo mit denen verhandelt, deren Annahmen E. wiederholt. In seiner Untersuchung über die „Stellung der dianoëtischen Tugenden im Moralsystem des Arist.“ widerspricht E. S. 97 meiner Bemerkung (Ph. d. Gr. II b, 658, 1), es sei ihm im VI. B. der Ethik wesentlich nur um den Begriff der φρόνησις und die Abgrenzung ihres Gebiets gegen das der übrigen Verstandestugenden zu thun. Er übersieht aber, dass es sich bei dieser Bemerkung nicht um die Bedeutung der Erkenntnissthätigkeit für das aristotelische System handelt, sondern lediglich um die Frage, was den Philosophen bewog, in ein Werk über die ethischen Tugenden eine Erörterung über die

verschiedenen Formen und Bethätigungen des Erkenntnissvermögens aufzunehmen. Er selbst weiss auf die Frage nach der ethischen Bedeutung, welche Arist. den dianoëtischen Tugenden zuerkenne, im Grunde nur zu antworten, dass er ihnen eine solche überhaupt nicht zuschreibe, und dass darin eben die Einseitigkeit seines Intellektualismus und der Mangel eines tieferen Begriffs der Persönlichkeit zum Vorschein komme. Nur hinsichtlich der Kunst glaubt er (S. 84. 95. 100) bei Arist. einen Hinweis auf ihre ethische Bedeutung zu finden, da er Eth. VI, 5. 1140 b 21 (vgl. c. 7. 1141 a 12) „von einer ethischen Tugend der Kunst spreche“. In Wirklichkeit freilich handelt es sich hier, auch wenn die Worte Aristoteles gehören, nicht um eine ethische Tugend, sondern lediglich darum, dass der allgemeine Sprachgebrauch die Verschiedenheit der τέχνη und der φρόνησις voraussetze, da man von einer ἀρετὴ τέχνης (d. h. Meisterschaft in einer Kunst) rede, aber nicht von einer ἀρετὴ φρονήσεως. Worin nach Arist. die ethische Bedeutung der Kunst liegt, habe ich a. a. O. S. 735 f. 772, das Verhältniss der wissenschaftlichen Geistesthätigkeit zu der ethischen S. 613 f. 630 f. 653. 657 nachgewiesen.

Göbel, K., Zur Katharsis des Aristoteles (Jahrbb. f. class. Philol. Bd. 137, 1888, S. 102—104)

weist auf Plato Gess. VI, 790 E. f. als eine Stelle, in der gleichfalls davon gesprochen wird, dass eine ungesunde innere Aufregung durch eine von aussen her einwirkende ähnliche Erregung beschwichtigt wird. Die Sache ist richtig; aber über die Mittel und den psychologischen Hergang dieser Beschwichtigung bei der tragischen Katharsis giebt diese Stelle keinen genaueren Aufschluss, und was Vf. seinerseits darüber sagt, m. E. gleichfalls richtig, lässt sich leider durch keine bestimmten Aussagen des Aristoteles mit voller Sicherheit als seine Meinung erweisen, so lange uns der Abschnitt der Poëtik fehlt, in dem er sich darüber erklärt hatte.

Feller, W., Die tragische Katharsis in der Auffassung Lessings. Duisburg 1888. G.-Progr. 24 S. 4°.

bespricht S. 1—12 auf Grund eingehender Studien zunächst

die aristotelische Definition der Tragödie und insbesondere die Katharsis, im weiteren Lessing's Ansicht über die Aufgabe der Tragödie. Die letztere betreffend zeigt er, dass L. in seiner Theorie wie in seiner Dichtung sich keineswegs auf die moralische Wirkung des Drama beschränkte, an die seine bekannte Deutung der κάθαρσις παθημάτων allein denken lässt. In der Auffassung der aristotelischen Bestimmungen tritt er im ganzen den Ansichten bei, welche seit Bernays immer mehr Boden gewonnen haben, ohne doch im einzelnen auf sein eigenes Urtheil zu verzichten. Ob Arist. bei seiner Katharsis an eine Ausscheidung gewisser Affekte, oder an eine Läuterung solcher Affekte denkt, die im Zuhörer schon vorhanden sind, oder endlich solcher, die erst durch die tragische Darstellung in ihm erregt werden[1]), will Vf. (S. 11f.) nicht entscheiden und äussert sogar die Vermuthung, Arist. habe vielleicht absichtlich einen unbestimmten Ausdruck gewählt und damit eine gewisse Weite der Deutung zugelassen, um verschiedenen Arten der tragischen Darstellung gerecht zu werden.

Bei dieser Gelegenheit will ich erwähnen, dass mir Hr. Dr. Heidenhain brieflich bemerkt, es sei in der Anzeige seiner Abhandlung über die Arten der Tragödie (Bd. II, 296f.) „ihr Grundgedanke, das Festhalten des von Arist. c. 18 hingestellten Zusammenhangs zwischen Theil und Art der Tragödie“ nicht berührt. Dass er die Meinung des Arist. in dieser Beziehung richtig aufgefasst hat, glaube ich allerdings nicht; ebenso muss ich dabei bleiben, dass es zwar ein einfaches aber kein sachlich gerechtfertigtes Mittel zur Beseitigung einer Schwierigkeit ist, wenn H. die mit seiner Ansicht unvereinbaren Worte am Anfang des 24. Kap. wegstreicht; denn was er (S. 7 f.) zur näheren Begründung dieses Vorschlages sagt, erscheint mir schon deshalb verfehlt, weil es von einer unrichtigen Erklärung der Worte ausgeht: τὰ εἴδη ταὐτὰ δεῖ ἔχειν τὴν ἐποποιίαν τῇ τραγῳδίᾳ. H. versteht diese so, als ob mit dem δεῖ die Anforderungen eingeführt werden sollten, die vom künstlerischen Standpunkt aus an das Epos zu stellen

[1]) So H. Baumgart, der im 22. und 23. Kap. seines „Handbuchs der Poetik“ (1887) die aristotelischen Bestimmungen, im Anschluss an seine älteren Arbeiten darüber, auf's neue bespricht.

sind, während vielmehr schon die disjunktive Aufzählung im folgenden zeigt, dass es nur dazu dienen soll, die Arten des Epos als solche zu bezeichnen, die sich aus der Natur desselben ergeben, von denen daher jedes Epos der einen oder der anderen zugehören muss.

Auf das erste Haupt der peripatetischen Schule bezieht sich

Gomperz, Th. Ueber die Charaktere Theophrast's. Sitzungsber. d. Wiener Akad. phil.-hist. Cl. Bd. 117. 1888. 20 S.

Der Vf. vertheidigt hier mit gewohntem Scharfsinn die Aechtheit der theophrastischen Charaktere mit Ausnahme des Proömiums, der jedem Kapitel vorangestellten Definitionen und einzelner Interpolationen; wofür er sich mit gutem Grund auf den Umstand stützt, dass die Charaktere nicht allein im Verzeichniss des Diogenes stehen, sondern auch Aristo von Keos, Theophrast's dritter Nachfolger, Sauppe's Wahrnehmung zufolge, in den Charakterschilderungen, deren Bruchstücke Philodemus (De vit. x) aufbewahrt hat, sie bereits unverkennbar berücksichtigt. Die herrschende Annahme, dass sie ein blosser Auszug aus einer oder mehreren theophrastischen Schriften seien, wird von G. in überzeugender Weise bekämpft. Er selbst hält sie für eine hypomnematische Schrift, eine Aufzeichnung, die ihr Verfasser zu eigener späterer Verwendung gemacht hatte. Wenn dem so ist, wird man bei denselben vielleicht nicht blos an eine Vorarbeit für ethische, sondern auch für rhetorische Werke zu denken haben: Ansätze zu solchen Schilderungen finden sich schon in der aristotelischen Rhetorik, namentlich II, 12 ff.

Eine Anzahl peripatetischer Schriften aus verschiedenen Zeiten, die uns unter Aristoteles' Namen überliefert sind, giebt uns in verbesserter Textesbearbeitung

Apelt, O. Aristotelis quae feruntur de plantis, de mirabilibus auscultationibus, Mechanica, de lineis insecabilibus, ventorum situs, de Melisso Xenophane Gorgia ed. Lpz. Teubner 1888. XXXIII u. 224 S.

Mit besonderer Sorgfalt hat derselbe die zwei werthvollsten, noch dem 3. Jahrh. v. Chr. angehörigen Stücke dieser Sammlung

behandelt. Die Begründung seiner Verbesserungsvorschläge zu der Abhandlung gegen die untheilbaren Linien, S. VII ff., hat den Werth eines sachverständigen mathematisch-philologischen Commentars. Für seine Ausgabe der Schrift über Melissus u. s. w. legt A. natürlich die sorgfältig verglichene Leipziger Handschrift zu Grunde; wo sie nicht ausreicht, greift er zur Conjectur, durch deren glückliche und umsichtige Handhabung es ihm gelungen ist, manche Schäden so gut zu heilen, als es unter den gegebenen Umständen möglich ist. C. 1 974 a 3 (ἐξ οὐδενὸς γὰρ γενέσθαι ἂν αὐτῶν γινόμενα), wo A. vorschlägt: γενέσθαι ἂν αὐτὰ ἀνάγκην εἶναι, würde mir die schon von Brandis und Bonitz (arist. Stud. 64 f.) verlangte Einfügung eines τὰ vor γινόμενα genügen. Αὐτῶν τὰ γινόμενα heisst dann: „das Gewordene unter den πάντα", mag dieses nun (dem vorhergehenden εἴτε ἅπαντα γέγονεν gemäss) die πάντα vollständig, oder (nach dem εἴτε μὴ πάντα) nur einen Theil davon in sich begreifen. — Ein sorgfältiges Wortregister erleichtert die Benützung der Ausgabe.

Foerster, R. De Aristotelis quae feruntur physiognomonicorum indole ac condicione (Philol. Abhandl. Martin Hertz zum 70. Geburtstag dargebracht S. 282—304. Berl. Hertz. 1888) führt uns in ein Gebiet ein, das selten betreten von ihm mit umfassender Gelehrsamkeit beherrscht wird: die Geschichte jenes wissenschaftlichen Zwittergebildes, das schon im Alterthum aus der anthropologischen Forschung herauswuchs, der Physiognomik. Eine sorgfältige Untersuchung der pseudoaristotelischen Physiognomik und aller bei späteren Schriftstellern nachweisbaren Spuren ihrer Benützung liefert ihm das Ergebniss: unsere Physiognomik sei, etwa in Hadrian's Zeit, aus zwei älteren Stücken, nicht ohne Verstümmelung der letzteren, zusammengestellt worden, von denen das eine in ihr c. 1—3, das andere c. 4—6 zu Grunde liegt; diese selbst gehören vielleicht beide, jedenfalls das erste, noch dem 3. Jahrh. v. Chr. an, wenn das Verzeichniss des Diogenes mit seinem Φυσιογνωμονικὸν α´ wirklich von Hermippus herrührt. Den Anstoss zu diesen Betrachtungen habe aber Aristoteles selbst durch Bemerkungen wie Anal. pr. II, 27. 70b 7ff. h. anim. I, 9.

491 b 12 ff. 15. 494 a 15 gegeben. Stoische Einflüsse weiss F. in unserer Physiognomik nicht zu finden; auch für das συμπάσχειν, συμπαθεῖν, συμπαθῆ εἶναι des Leibes und der Seele c. 1 Anf. c. 4. 808 b 11—19 kann er mit Recht auf Anal. pr. II, 27 verweisen. Indessen können die Auseinandersetzungen über die Sympathie des Leibes und der Seele, mit denen die Stoiker ihren psychologischen Materialismus stützten, doch auch dazu beigetragen haben, dass die physiognomische Deutungskunst, deren allgemeinste theoretische Voraussetzung eben jene Sympathie ist, in der peripatetischen Schule weiter ausgebildet, und die wohlerwogenen Bedingungen, an welche Aristoteles a. a. O. ihre Möglichkeit knüpft, ausser Acht gelassen wurden.

Eine weitere Frucht seiner Studien über die alte Physiognomik bietet

Foerster De Aristotelis quae feruntur Secretis Secretorum commentatio. Kiel 1888. (Univ.-Progr. z. 22. März) 41 S. 4°.

Was ihn nämlich veranlasst, sich mit dieser (bis jetzt erst in lateinischer Uebersetzung gedruckten) arabischen Schrift zu beschäftigen, die sich selbst für eine Uebersetzung von Aristoteles' an Alexander gerichteter Abhandlung π. βασιλείας ausgiebt, ist zunächst derjenige Abschnitt derselben, welcher der Physiognomik gewidmet ist. Aus F.'s mühsamer und verwickelter, mit methodischer Meisterschaft geführter Untersuchung geht hervor, dass das im Mittelalter vielgelesene Buch wahrscheinlich im 11. oder um den Anfang des 12. Jahrhunderts, nicht nach einem griechischen Original, sondern von Hause aus arabisch geschrieben worden ist. Es geht also ausschliesslich die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie an, und es wäre verfehlt, wenn man in ihm nach einem uns unbekannten Ueberbleibsel eines aristotelischen Werks suchen wollte. Was Vf. S. 25 aus Petrus Alfonsi anführt, lässt vermuthen, dass die Kunde von Aristoteles' „Brief an Alexander", welche den Arabern durch das Verzeichniss des Ptolemäus zugekommen war, ausser dem Verfasser des Secretum auch andere gereizt hatte, ihre Weisheit unter diesem Titel an den Mann zu bringen.

Von der akademischen Ausgabe der Aristotelescommentare erschien 1888: Bd. IV, 2: Dexippus' Erklärung der Kategorieen herausg. von Busse; Bd. VI, 2: Asklepius zur Metaphysik herausg. von Hayduck; Bd. XVII: Philoponus zur Physik, 2. Hälfte herausg. von Vitelli: Bd. XIX: Aspasius' und Heliodor's Commentare zur Ethik herausg. von Heylbut.

VII.

Jahresbericht über die Philosophie des Mittelalters 1886-1889.

Von

Karl Müller in Giessen.

von Eicken, Gesch. und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1887 [1]).

Aus dem Römertum, Griechentum und Judentum stammen nach diesem Werk die drei wesentlichen Elemente des mittelalterlichen Christentums: der Universalismus, die Empfindung des tiefen Gegensatzes von Gott und Welt, Geist und Natur, und dessen Ueberwindung in der Versöhnung Christi, welche seine Bekenner in der Weltverneinung erreichen. Als die universale Gemeinschaft dieser Religion der Versöhnung in der Weltverneinung unternimmt die Kirche ihren Gang durch die Geschichte. Und gerade diese Weltverneinung ist für sie der Weg zur Weltbeherrschung. Denn die von ihr den Menschen auferlegte Verneinung der Welt kommt überall ihr zu gut, da diese Welt doch nicht einfach vernichtet, sondern nur Gott d. h. seiner „sichtbaren Wirklichkeit", der Kirche geopfert werden kann. v. Eicken führt diese These dann auf den verschiedenen Gebieten des mittelalterlichen Lebens durch: Staat, Familie, Wirthschaft, Recht, Wissenschaft, Dichtung, bildender Kunst. Er zeigt dann aber auch, wie dieser Anspruch der Kirche auf die Weltherrschaft durch Weltverneinung überall einen Widerstand erzeugt, der zwar der „logischen Begründung" des kirchlichen

[1]) Ich habe dieses Werk in ausführlicherer Weise in der Theol. Litt. Zeit. 1889 nr. 14 S. 355 ff. angezeigt und wiederhole daraus nur die Hauptpunkte.

Systems keine Begründung seiner selbst, der „religiösen Metaphysik" der Kirche keine andere „Metaphysik" entgegenzustellen vermag, der aber überall die Nothwendigkeit der Selbsterhaltung und die unaustilgbare Sinnlichkeit auf seiner Seite hat. „Der Widerstreit zwischen der transcendenten Idee des religiösen Glaubens und den Existenzbedingungen des irdischen Lebens" bildet somit „das Charakterbild der mittelalterlichen Cultur". „Die Weltallegorie des hierarchischen Gottesstaates ist ein erhabener Torso verblieben."

Allein dadurch, dass die Kirche mit ihrer Forderung der Weltverneinung zur Weltherrschaft geführt wird, „setzt sich ihre weltverneinende Idee durch ihre eigene Steigerung in ihr Gegentheil um". So „führt die Ueberspannung des jenseitigen mittelalterlichen Culturprincips über sich selbst hinaus zu entgegengesetzten Bestrebungen". Das hierarchische System zersetzt sich; die Kirche verliert ihre Machtstellung an die weltlichen Mächte; die ganze Weltanschauung beginnt seit dem 14. Jahrhundert eine andere zu werden. Und nachdem diese Neubildungen durch die Reformation Luther's zusammengeschlossen und „ihre logische Entwicklung" zum Abschluss gebracht worden ist, nachdem die Werkgerechtigkeit und objective Gläubigkeit zu Gunsten der subjectiven Innerlichkeit des Glaubens aufgehoben, die asketische Sittenlehre der Kirche überwunden und die einzelnen Gebiete der bürgerlichen Lebensordnung zu selbständigen sittlichen Gebieten ausgewachsen sind, führt die Naturwissenschaft seit dem 16. Jahrh. allmählich den Zusammenbruch der transcendenten Metaphysik, die auch Luther noch angehaftet, herbei und hilft den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Diesseits und Jenseits überwinden. Die Geschichte der Menschheit kehrt in ihrem Schraubenlauf zum Ausgangspunkt zurück, nur um eine Stufe höher, indem die ehemals naive „Einheit von Natur und Geist" nunmehr zur bewussten klaren erhoben ist. Ihre „Selbstbewegung" ist zum Ziel gelangt.

Diese mit Hegelischer Terminologie reichlich durchsetzte Darstellung unternimmt es also, die gesammte mittelalterliche Weltanschauung mit einem einzigen Begriff zu umspannen und die Fülle des Lebens aus ihm herzuleiten. Es ist da unvermeidlich, nicht nur dass der Ursprung und der Inhalt dieser Weltanschauung selbst in

ihrer ausserordentlichen Komplizirtheit gar nicht richtig dargestellt werden können, sondern auch, dass die Dinge der Konstruktion zu lieb oft geradezu auf den Kopf gestellt werden müssen, die Ursache zur Wirkung gemacht wird und umgekehrt. Das Wichtigste aber ist wohl, dass v. E. diese mittelalterliche Weltanschauung mit der officiell kirchlichen verwechselt und dass die Mächte, die ihr entgegentreten, nur in dem Trieb der Selbsterhaltung und der unausrottbaren Sinnlichkeit gefunden werden. Er übersieht, dass vielmehr die Kirche sich von Anfang an einer ebenso geschlossenen und festgewurzelten Grösse gegenüber befunden hat, der nationalen „Weltanschauung" der verschiedenen Völker, die in ihren Bereich eingegangen sind. Es wäre also vor allem seine Aufgabe gewesen, sich durch die grosse Masse der aus kirchlichen Kreisen stammenden Denkmäler nicht über den Umfang und die Stärke der letzteren täuschen zu lassen, sondern dieser Laienanschauung nachzugehen, sie, so gut es unsere Quellen erlauben, für die verschiedenen Völker festzustellen und dann die Abwandlungen, welche beide Ströme durch ihre Begegnung erfahren, zu verfolgen. Da würde — um von allem anderen abzusehen — auch die zweite Hälfte des Mittelalters in ein ganz anderes Licht treten. Denn hier vollzieht sich keineswegs nur die Auflösung der kirchlichen Weltanschauung. Allerdings tritt einerseits jene Laienanschauung viel mächtiger und namentlich für uns deutlicher hervor. Aber andererseits sind diese letzten Jahrhunderte gerade auch die Zeit, in der die stärkste Einwirkung der kirchlichen Anschauung auf die der Laien sich vollzieht, da also diese gerade jene „transcendenten" Elemente in viel grösserem Umfang in sich aufnehmen, als früher. Die Bettelorden haben auch hier das durchzusetzen begonnen, was die virtuose Technik der Jesuiten vollendet hat, die Durchtränkung der Laienwelt mit den Elementen der clericalen und mönchischen Weltanschauung.

Ich glaube, von hier aus stellt sich auch die Reformation Luther's ganz anders dar, als bei v. E. Es ist freilich ein längst widerlegter Irrthum, wenn v. E. in Luther's Wirken wesentlich nur den Zusammenschluss der vorreformatorischen Opposition und ihrer Gedanken sieht. Luther's religiöses Denken steht auf einem völlig

neuen Grund, der im Mittelalter in keiner Weise vorgebildet war. Aber die sittliche Weltanschauung des Reformators wurzelt doch in den besten und werthvollsten Elementen derjenigen der mittelalterlichen Laien. Er hat ihr nur eine abermalige Vertiefung und Läuterung und dazu den vollendeten Ausdruck gegeben und er hat vor allen Dingen die religiöse Anschauung gefunden, in welcher sie lebendig eingefügt, von der sie getragen und erfordert wurde.

Th. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik. Strassburg 1886.
Chr. E. Luthard, Geschichte der christlichen Ethik. Erste Hälfte. Gesch. d. christl. Ethik vor der Reformation. Leipzig 1888.

An Geschichten der christl. Ethik hat es schon früher nicht gefehlt. Mit grosser Gelehrsamkeit und reicher Quellenkenntniss hat der Göttinger Theologe C. J. Stäudlin eine Geschichte der Sittenlehre Jesu geschrieben und bis zum Ende des Mittelalters geführt (4 Bd. 1799—1823): einen Band über die Geschichte der christlichen Moral seit dem Aufleben der Wissenschaften hatte er schon 1808 herausgegeben. Die Geschichte der Ethik war bei diesem ersten grösseren Wurf noch nicht viel mehr als eine Sammlung gelehrter Nachrichten und stofflicher Mitteilungen; atomistisch, wenn auch äusserlich in Gruppen zusammengefasst, traten die einzelnen Personen und Schriften neben einander. Ein zweites Werk, von De Wette (Christl. Sittenlehre Bd. 2, 1819 und 1821) steht an Gelehrsamkeit St. nicht völlig gleich, bezeichnet aber einen Fortschritt über ihn hinaus darin, dass es die Geschichte der Ethik in näheren Zusammenhang mit der allgemeinen Kirchengeschichte zu setzen versucht, und insbesondere die atomistische Behandlung Stäudlins verlässt. Wenigstens da, wo keine originellen Persönlichkeiten auftreten, gibt es eine systematische Darstellung der ethischen Anschauungen einer Zeit und ist so der Notwendigkeit entgangen, eine grosse Menge von Schriften zu besprechen, die für die Geschichte der Ethik ohne Belang, lediglich die feststehenden Anschauungen ihrer Zeit zum so und so vielsten Mal ausführen. Diese Methode hat Neander in den (nach seinem Tod 1864 erschienenen) Vorlesungen im ganzen beibehalten. Dagegen hat Wuttke in seinem grossenteils nach Stäudlin u. a. gearbeiteten

Abriss (Handbuch der christl. Sittenlehre 1861 f. 3. A. 1874 f., neue Textausgabe 1884 f.) sich wieder der Darstellungsweise Stäudlins genähert.

Die letzten Jahre haben nun nicht weniger als drei Werke über die Geschichte der christlichen Ethik gebracht: das von Gass (3 Bd. 1881. 1886. 1887), das von Ziegler und zuletzt das von Luthardt. Die Arbeit von Gass entspricht m. E. gerade nicht den höchsten Anforderungen, aber sie zeugt von sehr ausgedehnten Studien und von selbständiger Forschung und Darstellung. Sie hat auf das Werk von Ziegler einen von diesem selbst mehrfach hervorgehobenen Einfluss ausgeübt, jedenfalls weit mehr als auf Luthardt.

Ich habe hier nur die beiden neuesten Werke zu besprechen und mich auf die mittelalterlichen Partieen zu beschränken. Ich bin dadurch der Notwendigkeit enthoben, in Bezug auf sehr viele Einzelheiten und noch mehr in Bezug auf grundsätzliche Fragen meinen Widerspruch gegen die Behandlung geltend zu machen und zu begründen, welche die neutestamentliche Zeit vor allem bei Ziegler, die patristische bei beiden und die Reformation wieder bei Ziegler erfahren hat.

Der Standpunkt beider Verfasser ist sehr entgegengesetzt: Luthardt ist konfessioneller Lutheraner; Ziegler dagegen stellt in Anknüpfung an seine, wie ich freilich glaube, verkehrte Anschauung vom Verhältnis des Christentums Luthers zu demjenigen Christi — die Frage als die Frage unserer Zeit: „Sind wir noch Christen?", und seine Antwort ist wohl sowenig unsicher als die von Strauss. Trotzdem stehen sich beide Verfasser methodisch darin nahe, dass sie im ganzen — Luthardt allerdings in viel grösserem Umfang — zu Stäudlins Darstellungsweise zurückkehren. Beide kommen daher, wenn auch in verschiedenem Mass, nicht dazu, ein Gesammtbild der ethischen Durchschnittsanschauungen zu geben, und verdecken darum — wiederum vor allem L. — die vorherrschende Gleichartigkeit ebenso wie die wirkliche Originalität. Es sei mir gestattet, der Meinung Ausdruck zu geben, dass wir auf diesem Weg niemals weiter kommen oder eine Geschichte der Ethik gewinnen werden, die wirklich Geschichte ist und darum

dem Aufbau der Ethik in der Gegenwart dienen kann. Meines Erachtens müsste eine Geschichte der Ethik im MA vor allem nach einer zusammenhängenden Darstellung der praktisch sittlichen Anschauung streben, wie sie in der offiziellen Kirche besteht, den Laien eingeprägt wird und hier auf eine ganz anders geartete Anschauung stösst. Sie müsste dann, wie ich dies bei Gelegenheit von v. Eicken ausgeführt, die beiden Ströme in ihrer Abwandlung, Vermischung wie in ihrer spröden Selbständigkeit verfolgen. Sie hätte dann, natürlich in steter Berührung mit der Entwicklung dieser ersten Reihe, die ethische Theorie, den wissenschaftlichen Aufbau der Ethik darzustellen, wie er durch Augustin bis mindestens zum Ende des 11. Jhs. festgelegt ist und auch später durchweg die Grundlage für den scholastischen Aufbau bildet. Denn was in diesen Jahrhunderten des frühen MA's in der ethischen Litteratur geleistet worden ist, das ist — wie schon aus diesen Darstellungen selbst von Stäudlin bis Luthardt hervorgeht — so unbedingt geringfügig, so stereotyp, dass die kleinen Abweichungen nur innerhalb des Gesammtrahmens genannt werden können.

Ich meine aber auch, dass nur bei einer solchen Darstellungsweise die Scheidung der Elemente dieser frühmittelalterlichen Ethik möglich würde. Beide Verfasser heben ja selbstverständlich das Verhältnis dieser Ethik zur antiken hervor. Aber in keiner der beiden Darstellungen gewinnt man klare Einsicht in das Verhältnis, in welchem beide Ganze sowie ihre Einzelheiten unter einander stehen. Sie halten sich doch nur an Einzelheiten und vor allem Luthardt zersplittert seine Bemerkungen darüber in solchem Mass, dass man nirgends einen festen Halt zur grundsätzlichen Vergleichung erhält. Was an dieser mittelalterlichen Ethik antik, was christlich, was ihr eigenthümlich ist, das wird nirgends klar und rund gesagt. Und doch wäre m. E. das die grundlegende Frage gewesen, wenn die Geschichte der Ethik auch dieser Zeit für die Gegenwart fruchtbar werden sollte.

Von einer solchen Grundlage aus hätte man dann auch die Möglichkeit gehabt, in der scholastischen Periode das erst allmähliche, später reissende Anwachsen des ethischen Stoffs zu verfolgen, die flüssigen und die festen scholastischen Stoffe zu sondern und

in dem, was neu hinzukommt, wiederum im Einzelnen wie im Ganzen den Einfluss der Antike festzustellen. Eine Darstellung, wie sie z. B. beide Verfasser von der thomistischen Ethik geben, erweckt[2]) ausserordentlich leicht falsche Vorstellungen, weil man die Mittel nicht bekommt, um die selbständige Leistung von dem überkommenen Stoff zu sondern. Und wiederum erscheint der Umschwung bei Duns Scotus als viel zu plötzlich, wenn erst bei ihm davon die Rede ist, dass das sittlich Gute als Ausfluss des göttlichen Beliebens erscheint, da doch dieses Moment der absoluten Willkür Gottes gerade bei Thomas schon teilweise energisch vorhanden ist.

Es ist mir ferner bei beiden Arbeiten aufgefallen, dass sie sich fast nur mit der Ethik des individuellen Lebens beschäftigen, während dagegen die Sozialethik, etwa mit Ausnahme des Verhältnisses von Kirche und Staat, fast ganz verschwindet. Wohl machen beide Verfasser darauf aufmerksam, dass „in die Lehre von der Gerechtigkeit .... die gesammte damalige Anschauung von Recht und Unrecht, Handel und Wandel, Politik und Nationalökonomie mit aufgenommen“ sei (in beiden Werken S. 293 und beidemal gleichlautend). Aber die Frage wird nicht erhoben, wodurch denn diese Materien zu einem Gegenstand der Ethik werden und bis heute in der katholischen Ethik bleiben konnten.

Diese Frage hätte sich nur im Zusammenhang mit der kirchlichen Gesammtentwicklung beantworten lassen; aber gerade dieser Zusammenhang ist überhaupt viel zu wenig ins Auge gefasst. Nirgends tritt dies mehr hervor, als darin, dass ähnlich wie bei v. Eicken das Verständnis der sittlichen Anschauungen des Laienstandes überhaupt kaum gesucht wird, diese vielmehr höchstens unter denselben schiefen Gesichtspunkten wie bei jenem Gelehrten, als Ergebnis eines spät erwachten Widerstandes gegen die kirchliche Ethik erscheinen.

Aehnlich steht es an einem andern Punkt. Beide Verfasser unterscheiden im Anschluss an ältere Vorgänge die Ethik der Scho-

---

[2]) obwohl L. selbst darauf hinweist, dass das System keine neuen Einzelheiten enthalte.

lastik und Mystik. Gewiss mit Unrecht. Denn Scholastik und Mystik sind eben keine Gegensätze, sondern ganz ungleichartige Grössen; jene die Wissenschaft der Schule, diese die Form der Religiosität, welche Klerus und Mönchtum umschliesst. Nur wenige „Mystiker“ sind nicht auch Scholastiker gewesen und wohl kein einziger Scholastiker, dem es mit der Religion Ernst war, ist nicht auch Mystiker gewesen. Darauf habe ich schon vor Jahren hingewiesen und seither haben die bedeutenden Forschungen Denifles über Meister Eckhardt diese Anschauung durchaus bestätigt und weitergeführt. Die Scheidung nach Personen ist also hier ganz unmöglich. Eine Scheidung wäre nur am Platz, wenn man sie zwischen den praktischen sittlichen Grundsätzen der religiösen Persönlichkeit und den theoretischen Ausführungen der ethischen Wissenschaft vollziehen wollte.

Was Ziegler über die ethische Bedeutung des Humanismus sagt, kann ich auch bei dem unbedeutenden Mass von Kenntnis des Humanismus, über welches ich verfüge, nicht gerade für genügend erachten. Wenn aber Luthardt ihn auf $1\frac{1}{2}$ Seiten abmacht und nicht viel mehr von ihm zu sagen weiss, als dass die klassische Philosophie und das klassische Heidentum einschliesslich der Päderastie durch ihn wieder belebt worden sei, so kann ich nur die Hoffnung hegen, dass seine ganze grosse positive Bedeutung, wie sie im deutschen und französischen Humanismus hervortritt — vom englischen weiss ich noch weniger zu sagen, als von diesen beiden —, im zweiten Band noch besonders behandelt werde.

In das Einzelne der Ausführungen kann ich, um nicht alle billigen Anforderungen an räumliches Masshalten zu missachten, mich nicht einlassen. Aber ich muss noch einem Punkt näher nachgehen, der Luthards Buch betrifft. Ziegler, der sich im ganzen mehr auf die Hauptvertreter der Ethik beschränkt, zeigt, soviel ich sehen konnte, meist oder überall eigenes Lesen in den Quellen. Luthardt dagegen hat es nicht vermocht, auf die zahlreichen literargeschichtlichen Einzelheiten zu verzichten, die in der Geschichte der Ethik untergebracht werden können. Andererseits hat er darüber auch keine eigenen Studien machen wollen und so kommt er zu einem nicht eben nachahmungswerthen Verfahren.

Auf den 92 S., welche sich mit der Ethik des MA's befassen[3]), befindet sich nur ein kleiner Bruchtheil, der die Annahme eigener Studien zulässt, nahe legt oder fordert. Das übrige ist nur sehr selten nach guten Monographieen, meist nach den früheren Geschichten der Ethik, Leitfäden, besseren oder geringeren Artikeln der Realencyclopädie (= RE.) für protestantische Theologie (2 Aufl.) u. a. gearbeitet und meist sammt den die Darstellung schmückenden gelehrten Citaten und Anmerkungen, grösstenteils wörtlich ausgezogen oder abgeschrieben. Das Mass dieser Anlehnung ist nur ganz selten durch Anführungszeichen oder ähnliche unzweifelhafte Hinweise angedeutet; wohl in der Mehrzahl der Fälle findet sich eine Anmerkung, welche nur die Quelle nennt, etwa „Stäudlin 4, 390f." oder „Vgl. hiezu" usw., und somit den Thatbestand kaum ahnen lässt; in zahlreichen anderen Fällen stehen die ausgeschriebenen Vorlagen in der Note mit grösseren Werken zusammen von deren Benutzung sich keine Spur findet, und einigemale ist die Vorlage überhaupt nicht genannt. Ich könnte dies hier Satz für Satz belegen, begnüge mich aber mit folgendem:

In § 51 „die Kanonensammlungen und Pönitenzialbücher" gibt L. unter Nr. 1 eine Betrachtung über die Bedeutung der Sendgerichte, die nach Gass 258f. gearbeitet ist. Für Nr. 2 S. 247f. wird auf die Lehrbücher des KRechts z. B. Friedberg 2. A. § 34ff. verwiesen; aber der ganze Abschnitt stammt aus RE. 7, 477ff., die Anmerkung 248, 2 aus Stäudlin 4, 463. Die Auszüge aus Gratian (S. 249) stammen, wie L. angibt, aus Stäudlin. Aber auch die dazwischen eingeschobenen Erläuterungen sind mit Ausnahme eines Satzes dessen Eigentum. Die Geschichte der Pönitenzialbücher (in Nr. 3) stammt aus dem in der Litteraturübersicht mitgenannten Artikel der RE. 3, 21ff. und dem auch dort übergangenen über Kasuistik 7, 754f. Den Schlusssatz über Silvester Prierias hat Wuttke[3] 1, 40 geliefert. Nr. 4 ist Auszug aus Stäudlin; der in Petit gedruckte Abschnitt aus Gass, auf den sich L. neben Friedberg, aus deutschen Bussbüchern, beruft.

[3]) Ich bemerke ausdrücklich, dass es sich mit den früheren Partieen grösstenteils anders verhält.

In § 52 „Die vorscholastische Behandlung der Ethik“ stammt Aldhelm aus Ebert, (Gesch. d. christl. lat. Litt.), Alkuin und Halitgar aus Städlin; bei Jonas von Orléans wechseln Städlin und die Leipziger Dissertation von Amelung ab, bei Smaragdus Städlin und Ebert, bei Hraban Ebert und Gass; Paschasius kommt von Ebert (nicht genannt); bei Hinkmar vereinigen sich Ebert und Städlin — dieser nicht genannt —; Erigena beruht in der ersten Hälfte wie im Schluss auf RE. 13, 788ff. Ratherius ist nicht nach den in der Anm. genannten neueren Arbeiten, sondern nach Städlin 289 gearbeitet, Hermann von Reichenau nach Wuttke, Damiani nach RE., die Titel seiner Werke offenbar, wie auch sonst öfters, nach Städlin. Bei Fulbert von Chartres und Peter von Blois erkennt man Städlin, beim letzteren auch den Artikel der RE. wieder — beide nicht citirt. Peter von Celle ist die deutsche Wiedergabe von lateinischen Citaten bei Städlin 292. Sie sind mit Auslassungen auch bei L. abgedruckt, aber ohne Nennung Städlins.

§ 53. Anselm und § 54 Abälard scheinen selbständig gearbeitet zu sein. § 55 Bernhard von Clairveaux beruht zum Teil auf den Auszügen von Plitt, dessen Arbeit genannt ist, setzt aber auch eigenes Studium voraus.

§ 56. Die Viktoriner sind grösstenteils wörtlicher Auszug aus Städlin und den Artikeln der RE., § 57 Petrus Lombardus aus Wuttke und Städlin; Alexander v. Hales aus Städlin und RE., Bonaventura aus Erdmanns Grundriss. Thomas von Aquin (§ 58) scheint L. selbst gelesen zu haben. Die Thomisten (Schluss von § 15) stammen aus Gass und dem nicht genannten De Wette, Duns Scotus (§ 59) wörtlich aus Erdmann, ein Satz aus Ziegler 327. Johann von Salisbury, der hier endlich erwähnt wird (!), stammt aus RE. (hier sind Anführungszeichen gesetzt); das Quellencitat wohl aus Gass 1, 314; Raymund von Sabunde aus RE.; in § 60 die Kasuistik aus Gass, Gerson aus Erdmann (nicht genannt), der Rest aus RE.

§ 61 „Die deutsche Mystik“ nennt für Meister Eckhardt eine nicht unbedeutende Zahl von Quellen und Litteratur, darunter auch die epochemachende Arbeit von Denifle. Diese kennt er jedoch allem Anschein nach — auch nach seinen eigenen Andeutungen —

nur aus der Anzeige von Loofs in Theol. Lit. Z., Meister Eckhardt selbst nur aus Pregers Gesch. d. DMystik, zwei Citate aus Linsenmeyer, Gesch. d. DPredigt (die er hiefür als Quelle angiebt)[4]). Tauler stammt aus RE., die Citate aus Linsenmeyer. Suso ist im persönlichen Teil ein Gewebe aus Preger und RE.; für seine Lehre war auch Preger zu ausführlich; sie stammt aus RE. In Thomas von Kempen hat das sachliche der nicht genannte Wuttke geliefert; die Brüder des gemeinsamen Lebens sind mit Recht nach Hirsche — der besten Quelle — gearbeitet.

Erfreulich ist dieses Ergebnis nicht. Ich will dem Erstaunen, dass ein so gewandter Schriftsteller wie L. die Lust hat, in solchem Umfang wörtlich zu exzerpiren, nur beiläufig Ausdruck geben. Ich halte es auch unter Umständen schon für ein Verdienst, die Geschichte einer Disziplin nach den besten Forschungen anderer zu schreiben. Denn auf einem so ungeheuern Gebiet überall bis ins Einzelne nach den Quellen zu arbeiten, ist heute dem Einzelnen nicht mehr möglich. Ja ich halte es sogar unter Umständen für berechtigt, wenigstens für einzelne Partieen von den umfassenderen Darstellungen abzusehen und auf orientirende Werke, wie die RE. (die ja übrigens teilweise förmliche Monographieen gibt) oder überhaupt frühere Darstellungen desselben Fachs zurückzugehen. Aber das letztere wird schon an sich nur in bescheidenem Umfang und namentlich nur dann zulässig sein, wenn man seinen Vorgängern im Aufbau oder im Verständnis des Ganzen überlegen ist; und das erstere nur dann, wenn jene orientirenden Darstellungen gut und auch auf die besonderen Interessen, denen man dienen will, eingerichtet sind. Aber nur selten treffen diese Bedingungen bei Luthardt zu. Seine Aneinanderreihung der einzelnen Schriftsteller ist so mechanisch wie bei dem viel gebrauchten Städlin; seine anderen Vorlagen bringen zum grössten Teil den ethischen Be-

---

[4]) Ich wäre der letzte, der für eine Geschichte der Ethik ein genaues Studium der Werke Eckardts verlangte. Aber ist es dann richtig, auf Grund solcher Kenntniss über Denifles Auffassung des Charakters der Eckardtischen Schriften kurzerhand zu sagen: „diese Frage bedarf noch weiterer Erörterung und Entscheidung, bei welcher sich wohl herausstellen wird, dass Denifle die Eigentümlichkeiten E.'s verkennt"?

standteilen der betr. Schriftsteller nicht das geringste spezielle Interesse entgegen. Warum also hat er nicht überhaupt davon abgesehen, diese Stoffe in seine Darstellung aufzunehmen? Warum hat er für sie nicht auf seine Vorgänger verwiesen und sich auf die Haupttypen beschränkt, für welche ihm eigene Studien möglich gewesen wären?

Die Litteraturangaben sind oft sehr dürftig und veraltet. Am reichlichsten sind noch die Arbeiten von Leipziger Gelehrten oder Doktoranden genannt. Erdmann aber z. B. wird nach der ersten Aufl. citirt; bei Albert d. Gr. fehlt die ganze neuere Litteratur seit Sighardt; bei M. Eckhardt die Arbeit von Linsenmann über den ethischen Charakter der Lehre M. E.'s. Für Franz von Assisi und die Tertiarier wiederholt er die alten Ansichten, ohne meine Arbeit zu kennen; für die Waldenser werde ich genannt, aber wenigstens an den Ortliebern ist meine Arbeit ohne Wirkung vorübergegangen usw.

Ich habe mir die Mühe nicht genommen zu vergleichen, wie weit die aus jenen Vorlagen herübergenommenen Quellencitáte richtig sind. Doch sind im Exzerpiren Flüchtigkeiten von oft erstaunlichem Charakter nachzuweisen. Es mag auf Druckfehler zurückgeführt werden, wenn z. B. S. 259 das Citat von Gass „virtus von vis" (nämlich „abgeleitet") in „virtus non vis" umgesetzt wird (der Text bei Gass ist in Antiqua, bei L. in Fraktur gedruckt), wenn S. 297 Stäudlins Citat von Schröckh XXIX, 298ff. in XIX, 289ff. verwandelt, S. 307 A. 1 eine Bemerkung Linsenmayers zu den von ihm angezogenen Worten Taulers auch unter Anführungszeichen gesetzt und so zum Eigentum Taulers gestempelt wird; es mag im Interesse der Kürze erschienen sein, wenn die von der RE. zu zwei Angaben gemachten Fragezeichen S. 247 u. und 248 o. gestrichen werden.

Allein anderes muss doch andere Ursachen haben. S. 297 heisst es bei Wilhelm v. Paris: „vgl. Gass 1, 358ff. im Anschluss an Neander". Vergleicht man aber Gass und Neander, so erhellt schon an der fast gänzlichen Verschiedenheit der Stoffe, dass Gass sich nicht an Neander angeschlossen hat, und man vermuthet beinahe, dass jene Bemerkung nur darin ihren Grund hat, dass Gass

sagt, Wilhelm werde selten genannt, von Neander dagegen mit Recht ausgezeichnet. — S. 309 lesen wir von Suso: erst in seinem 40ten Jahr seien ihm seine Selbstpeinigungen durch Eckhard „abgesprochen“ worden. Das „abgesprochen“ stammt zunächst aus Preger, weiter zurück aus der Vita Susos c. 22. (Ausg. von Denifle S. 80). „Durch Eckhardt“ dagegen ist weder in Preger noch in der Vita begründet. Vielmehr sagt diese zweimal (c. 20 und 22; Denifle S. 76 und 80), dass Gott es ihm untersagt habe. Da der Umkreis der von L. benutzten Quellen ziemlich durchsichtig ist, so finde ich nur einen Anhaltspunkt für jene seltsame Angabe, nemlich eine Vermutung Pregers, die ungefähr das Gegenteil davon sagt, S. 358: „Verschiedenes deutet darauf hin, dass Suso aus der Grösse seiner Selbstpeinigungen andern ein Geheimniss gemacht habe. So mag auch Eckhardt wohl schwerlich etwas davon erfahren haben. Ich zweifle, ob dieser sonst ‚die Verwüstung der Natur‘ an seinem Schüler gut geheissen hätte“. — S. 248 sagt L.: „in Spanien bestand im 6. Jh. eine Sammlung von Konzilbeschlüssen und päpstlichen Dekretalen (Isidoriana) mit der Sammlung des EB. Martin v. Bracara († um 580) vermehrt und später im Frankenreich durch Einschiebungen und Anmerkungen gefälscht (Pseudoisidor)“. Welche Vorstellung von den Pseudisidorien darin zu Tage tritt, sei nur beiläufig hervorgehoben. Wie steht es aber mit dem Hauptsatz? Quelle für L. ist Wasserschleben in RE. 7, 478f. Hier wird ausgeführt: 1) „In Spanien habe es im 6. Jh. Sammlungen von Konzilien und päpstlichen Dekretalen gegeben; 2) nach 633 scheine eine grosse Sammlung entstanden zu sein, welche in zwei Teile zerfallen sei, Konzilienbeschlüsse und päpstliche Dekretalen; 3) diese Sammlung habe im 8. Jh. die Gestalt bekommen, in welcher sie als Collectio canonum eccl. Hisp. vorliege; 4) in diese Sammlung des 8. Jhs. sei die des Martin von Braga aufgenommen worden; 5) die Bezeichnung dieser Sammlung als Isidoriana sei ein Irrtum.

Das Werk Halitgars von Cambrai kommt zweimal vor. S. 250 und 256. Ich muss vermuten, dass dies Luthardt entgangen ist. Denn das erstemal steht es unter den Pönitenzbüchern, das zweitemal unter den ethischen Werken; dort heisst es „liber poeniten-

tialis“ und hat sechs Bücher, hier „De virtutibus et vitis [etc.] oder libri quinque poenitentiales“. Das kommt wohl daher, dass dort der Artikel der RE. von Mejer, hier Stäudlin ausgeschrieben wird. Hätte L. wenigstens an erster Stelle die Bemerkung Mejers mit aufgenommen, dass das Werk bald mit fünf bald mit sechs Büchern erscheine![5]).

Eine gewisse Analogie dazu bildet es, wenn das was S. 303f. über Gerson gesagt ist, unter Rückverweisung auf diese Stelle, aber doch mit wörtlicher Wiederholung eines ganzen Satzes S. 311 noch einmal kommt.

Alles in allem muss ich sagen, dass bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung für die Geschichte der Ethik, wie in der alten Kirche so auch im MA so grosse Aufgaben noch zu erfüllen sind, dass es wünschenswert wäre, wenn erst die Einzelarbeit ernstlicher begänne und das Material nach neuen Methoden und Gesichtspunkten bearbeitet würde.

G. Frhr. von Hertling. Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Offener Brief an Herrn Professor Dr. Albrecht Ritschl. Münster und Paderborn 1887.

In der vielgenannten Festrede zur Feier des 150jährigen Bestands der Universität Göttingen[6]) hatte A. Ritschl unter anderem die in den letzten Wahlen zu Tage getretene Koalition von Centrum, Freisinn und Sozialdemokratie durch den Hinweis darauf

---

[5]) Es ist seltsam, dass Luthardt ähnliches auch sonst einmal und zwar in viel grösserem Umfang begegnet ist. In der von ihm selbst herausgegebenen Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. k. Leben findet sich Band 8, 420ff. (1887, Juli) ein Aufsatz „Beiträge zur Ethik und ihrer Geschichte von D. Chr. E. Luthardt. Das Wesen der Liebe“; Bd. 9, 106ff. (1888, Febr.) ein zweiter: „Das Wesen der Liebe zu Gott von D. Chr. E. L.“. Diese beiden im Verlauf von sieben Monaten erschienenen Aufsätze sind mit Ausnahme der Ueberschrift, des Eingangssatzes, leichter stilistischer Abänderungen sowie der Alineas Satz für Satz gleichlautend und L. scheint auch das nicht bemerkt zu haben. Denn er gibt zum „zweiten“ Aufsatz im nächsten Heft desselben Jahrgangs S. 166 Berichtigungen, ohne dass auf die Tatsache der Wiederholung aufmerksam gemacht wäre!!

[6]) Ich citire nach der Ausgabe „Drei akademische Reden“ usw. 1887 S. 47—64.

erklärt, dass diese drei Parteien verbunden seien durch die ungeschichtliche Anschauung vom Staat, durch den Glauben an das Naturrecht und seine Ueberordnung über das positiv geschichtliche, durch die Ableitung der staatlichen Regierungsgewalt vom Willen des Volks und — so wenigstens Ultramontane und Sozialdemokraten — durch die unvollkommene Wertung des Privateigentums für die Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit, während andererseits der Liberalismus die von ihm mit vertretene Anschauung von der persönlichen Selbständigkeit gerade der Reformation verdanke. Sein Hinweis auf die seit etwa 150 Jahren gewonnene Erkenntnis, dass das Recht überall positiv und konkret, das angebliche Naturrecht aber nur eine blasse Abstraktion aus den konkreten Rechtsbildungen, nicht ihre Grundlage und Wurzel sei, hatte den Schluss nahe gelegt, dass die gesunde staatserhaltende politische Arbeit diese Erkenntniss oder das praktische Gefühl dafür zur Voraussetzung haben müsse.

Gegen diese Rede hatte sich sofort ein Sturm der Entrüstung in der Presse der betreffenden Parteien erhoben. Der heutige Ultramontanismus zumal ist sich des ausschliesslichen Rechtes, die Reformation als Mutter des Liberalismus, der Sozialdemokratie, der Revolution und aller anderen Schäden der Gegenwart zu beschimpfen, so sicher bewusst, dass ihn die Aufdeckung ganz anderer Zusammenhänge natürlich in höchstes Erstaunen setzen musste. Von seiner Seite übernahm der Frhr. von Hertling in einer besonderen Broschüre die Antwort und diese ist denn auch ein Gemisch von siegesgewissem Hohn und herablassender Belehrung. Von der Grundlage der natürlichen Moral aus, auf deren Anerkennung durch R. er noch eine „leise Hoffnung" setzt, deducirt er die Existenz eines natürlichen Rechts. Dieses Recht hat jene Moral zu seiner Voraussetzung und kann, wie diese, in seiner verpflichtenden Kraft durch blosse Vernunft erkannt werden, ja seine Anerkennung lässt sich auf Grund logischer Folgerungen von Jedermann erzwingen und bildet mit der natürlichen Moral zusammen einen notwendigen Bestandteil des römischen Gedankensystems. Dieses Naturrecht setzt v. H. sodann mit der göttlichen Weltordnung identisch und gibt sich der Meinung hin, dass wer ihm wie Ritschl

diese Anerkennung verweigere, überhaupt von keinen festen verpflichtenden Normen wisse, die über der augenblicklichen Anschauung Sitte oder Gesetzgebung stehen, ja er deutet die Vermutung an (S. 51), dass R. die staatliche Gewalt eben nur durch den faktischen Bestand und die physische Gewalt zu legitimiren vermöge und dass ihm (S. 50) die Forderung von Reformen, die auf Grund vorhandener Bedürfnisse eine Abänderung der Gesetzgebung in sich schliessen, als revolutionär erscheinen möchte! v. H. hätte sich dass alles erparen können, wenn er sich — wozu freilich in den drei Wochen vom 10. bis 30. Okt. 1887 keine Zeit war — die Mühe genommen hätte, Ritschls Grundanschauungen zu studiren, die in dieser Rede vorausgesetzt oder nur angedeutet waren.

Wer nemlich Ritschls Theologie kennt, dem war der Zusammenhang dieser Ausführungen mit ihr deutlich; die Rede hatte ausserdem selbst auf ihn hingewiesen. Wie R. hier das „fabelhafte“ Naturrecht bekämpft, so bekämpft er dort „das Gespenst“ einer natürlichen Religion und Sittlichkeit. Er kennt wirkliches Recht, wirkliche Religiosität und Sittlichkeit nur in geschichtlicher Bestimmtheit, den „natürlichen“ erkennt er nur den Rang einer blassen Verallgemeinerung aus der Fülle des Lebendigen zu. Er sieht die einzige Quelle und Norm unsrer religiösen Gotteserkenntnis wie der vollkommenen Sittlichkeit in der geschichtlich gegebenen Offenbarung Gottes in Christus, und erwartet, dass mit der wachsenden Erfüllung der bürgerlichen Gesellschaft durch diese Religiosität und Sittlichkeit auch die Ordnungen, welche ein Volk je nach den wechselnden Verhältnissen und Bedürfnissen als notwendig empfindet und sich demgemäss fortgehend schafft, von dem Geist jener Religiosität und Sittlichkeit allmählich durchdrungen würden. Es ist etwa derselbe Standpunkt, wie ihn Fürst Bismarck einmal ausgedrückt hat, dass er in der neuen Sozialpolitik nicht nach irgend einem Ideal von christlichem Staat handle, sondern einfach nach den Grundsätzen, zu denen er sich als christlicher Minister verpflichtet erachte und deren Durchdringen er in einem Staat von überwiegend christlichen Einwohnern wünsche.

Es ist demgemäss v. H. auch nicht möglich geworden, den Gegensatz zu verstehen, in welchem sich R. zur Würdigung des

Privateigentums bei Thomas befindet. Wenn R. (a. a. O. S. 57) es für unzureichend erklärt, dass die Arbeit nur als Mittel gegen Müssiggang, Unordnung und Streitsucht gelten soll[7]) und v. H. die Frage erhebt: „was wünschen Sie eigentlich an dieser Stelle mehr zu hören?“ so ist zu antworten: eben den für R. auf Grund der reformatorischen Anschauungen geläufigen positiven Hauptgedanken, dass — ich gebrauche die Worte, die schon von anderer Seite v. H. entgegengehalten worden sind[8]) — „die freie Verfügung über Mittel, Stoff, Ertrag der Arbeit die positive Bedingung für die selbständige und fruchtbringende Teilnahme an der irdischen Kulturarbeit ist, in welcher sich der sittliche Charakter bildet“. Auf den Einwurf R.'s (S. 58) aber, dass der Verzicht auf Sondereigentum und die Gütergemeinschaft ein wesentliches Stück der christlichen Vollkommenheit im Sinn der römischen Kirche, des Mönchtums, gelte, dass also das Privateigentum doch nur in der unvollkommenen Ordnung Raum finde, dass es ein Hindernis für die vollkommene Entwicklung der christlichen Sittlichkeit bilde (vgl. z. B. Summa theol. II, 2. qu. 184 art. 3 u. 186 art. 3) darauf hat v. H. überhaupt nicht geantwortet. Wenn aber einige mittelalterliche Sekten[9]) und volkstümliche Bewegungen, insbesondere die Husiten es unternommen haben, einen Teil der Ideale, welche die Kirche nur dem Mönchtum — und teilweise dem Klerus — auferlegt hatte, auch in der Laienwelt zu verwirklichen, so ist eben damit die Herkunft dieser Bestrebungen aus der mittelalterlichen Religiosität erwiesen, auch für die Täufer des 16. Jahrh.'s. v. H.'s Entrüstung (S. 12) ist also gänzlich unbegründet[10]). Auch

[7]) Auf die Herkunft der thomistischen Gründe für das Privateigentum aus Aristoteles, die v. Hertling (S. 15) bisher nirgendwo hervorgehoben gefunden hat, ist doch z. B. in der Ausgabe der Summa theol., die ich benutze (Paris, Bloud et Barral) in der Anmerkung aufmerksam gemacht. Der Sinn des Satzes R.'s (S. 57), den v. H. (S. 18) nicht völlig erfasst haben will, ist doch, wie ich glaube, recht einfach. Wie schon R.'s Zusatz zeigt, will er nichts anderes sagen, als dass Gütergemeinschaft ein Stück der rechtlichen Ordnung sei, Wohlthätigkeit aber ein Stück der sittlichen Verpflichtung, dass aber bei Thomas dieser Unterschied zerfliesse.

[8]) Gottschick in Theolog. Lit. Zeitung 1888 nr. 16.

[9]) Freilich nicht die von v. H. S. 12 erwähnten Waldenser und Katharer.

[10]) Wie von der Gütergemeinschaft gilt dasselbe überhaupt von der ganzen

hier ist eben zum Verständnis von R.'s Rede die Kenntnis seiner ganzen Lebensarbeit notwendig, die wesentlich dem Unternehmen galt, im Entwicklungsgang der alten Kirche wie des Protestantismus die Einschläge fremdartiger Welt- und Lebensanschauung aufzuweisen, ihre Herkunft zu bestimmen und dagegen das Ursprüngliche folgerichtig auszubauen[11]).

Es verschlägt dem gegenüber wenig, wenn v. H. S. 25 darauf hinweist, dass die antiken Elemente in die christliche Weltansicht eingeordnet worden seien. Es handelt sich eben darum, dass sie durch die mittelalterliche Kirche konservirt und ins Gemeinbewusstsein übergeführt worden sind. Sie bleiben hier als Reste der kirchlichen Schulung auch da bestehen, wo man sich von der Autorität der hierarchischen Kirche losgemacht hat und die von ihr beanspruchten Rechte für sich selbst verlangt. Sie sind Naturordnung. Ob diese von Gott stammt oder nicht, ob die staatliche Gewalt von Gott den Menschen zur eigenen Handhabung mitgeteilt und eine notwendige ist oder ob sie lediglich menschlichen Ursprungs ist und der Willkür entstammt, ist bei der Wucht der Anerkennung des natürlichen Rechtes des Volks auf sie zumal bei grossen Massenbewegungen von höchst untergeordnetem Gewicht. Der Husit und der Täufer haben sich zudem in ihrem Ansturm gegen die bestehenden Gewalten des positiven Rechts vollständig ebenso als das Werkzeug

---

sittlichen und religiösen Vollkommenheit, welche in diesen Kreisen und Bewegungen angestrebt wird. Mit der Reformation haben sie nur das Negative gemeinsam, das Positive stammt aus den Ideen des Mittelalters.

[11]) Desshalb ist auch der Protest v. H.'s dagegen, dass man eine Lehre, die man dem römischen Recht entnahm und deren sich Katholiken und Protestanten bedienten, nicht spezifisch katholisch nennen könne, unbegründet. Es ist Ritschl wohl bekannt gewesen, dass diese Ideen aus dem klassischen Altertum stammen. Statt aller weiteren Stellen weise ich nur auf diese Rede selbst hin (S. 63). Er wusste ebenso wohl, dass diese Ideen mit einer ganzen Menge anderer noch Jahrhunderte lang im Protestantismus fortbestanden haben (z. B. Rede von 1886 ebendas. S. 7). Aber ihre nächste Quelle, die eben für die späteren Zeiten massgebend geworden ist, ist das Mittelalter. Sie sind dem Protestantismus, der Reformation von Haus fremd, wenn sie da auch schon früh eindrangen und lange Zeit nicht als fremd empfunden wurden; gegenüber der Begründung der Frömmigkeit und Sittlichkeit, wie sie die Reformation geschaffen hat, stellen sie eine ganz andere Methode dar.

des göttlichen Willens gefühlt, wie die Kirche bei ihren Absetzungsurteilen und Aufwiegelungen gegen die rechtmässigen Herrscher. Ich sehe dabei noch vollständig davon ab, dass der göttliche und notwendige Ursprung der Staatsgewalt im MA keineswegs so allgemein feststand, wie es nach v. Hertling scheinen musste. Vielmehr leitet, wie ja auch Ritschl erinnert, z. B. Gregor VII. den Staat zeitenweise aus Gewalttat und Bedrückung, zuletzt vom Satan ab[12]), und Duns Scotus[13]) (gleichfalls nach älteren Vorgängen) streicht ihn aus dem Urstand, also der vollkommenen Ordnung der irdischen Dinge, sie ist ihm auch nicht viel mehr als ein „notwendiges Uebel", notwendig zur Eindämmung der Leidenschaften usw. Damit steht Duns wieder im Einklang mit den Sekten und Parteien, die in ihr Programm für die Herstellung des Idealzustands die Vernichtung jeder Obrigkeit aufnehmen; diese weichen nur darin von ihm ab, dass sie die bleibende Notwendigkeit dieses Uebels in dieser Welt nicht einsehen wollen. Was dann v. H. gegen R. über den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Rousseau und Thomas bezw. der mittelalterlichen Anschauung vom Staat überhaupt sagt, berührt wieder nur diejenigen Elemente, welche zumal den Instinkten der Massen gegenüber von durchaus untergeordnetem Gewicht sind im Verhältniss zu der gemeinsamen Anschauung vom Staate als einer aus dem Willen des Volks hervorgegangenen Institution, der keine selbständige positive sittliche Bedeutung zukommt.

In der Einzelexegese der von R. angezogenen Stellen hat v. H. einen Verstoss R.'s aufgedeckt[14]): die Heranziehung einer Stelle

---

[12]) Vgl. ausserdem den von H. selbst öfters angerufenen Gierke 3, 524f. u. 628ff. auch die Worte S. 632: „In der Tat bereitet die mittelalterliche Doktrin die grossen Umwälzungen in Kirche und Staat dadurch vor, dass sie überall ihrem aus abstrakten Prämissen hergeleiteten und nach dem Massstabe der Zweckmässigkeit ausgebauten gesellschaftlichen System einen naturrechtlichen Anspruch auf wirkliche Geltung verleiht" usw.

[13]) Ich muss hiefür auf die Summa verweisen, die aus Duns' Werken durch H. de Montefortino nach dem Muster der thomistischen zusammengestellt ist 1728 tom. 2, 505.

[14]) An anderen Stellen polemisirt er vergeblich gegen R., so S. 14, wo R. gar nicht gesagt hatte, Thomas wolle das allgemeine Recht usw. von der

über das Recht der Revolution aus dem sicher unächten fünften Buch des Kommentars zu Aristoteles Politik. Allein v. H. verdunkelt doch den Sinn der thomistischen Ausführungen über jene Frage, wenn er S. 32 das was Thomas vom „Tyrannen“ sagt, kurzweg vom „Usurpator“ gesagt sein lässt und sich dabei auf angeblich verwandte Worte von Dahlmann beruft, welche die Verhältnisse einer Fremdherrschaft im Sinn haben. Denn der Tyrann im mittelalterlichen und thomistischen Sinn ist eben nicht bloss der Usurpator, sondern — im Anschluss an Aristoteles — jeder Fürst, der anstatt des gemeinsamen vielmehr seinen persönlichen Nutzen verfolgt[15]). So sind ja auch die gegen vollkommen legitime Herrscher von römischer Seite unternommenen Attentate immer unter der Flagge des „Tyrannenmords“ gegangen.

Es bleibt also doch bei der These Ritschls. v. Hertling hat sie in keinem Punkt zu erschüttern vermocht.

G. Hüffer, Der h. Bernard von Clairvaux. Eine Darstellung s. Lebens und Wirkens. 1. Bd. Vorstudien. Münster 1886.

Dieser Band enthält bis jetzt nur „Vorstudien“, neue Quellen und Quellenuntersuchungen. Die Ausführungen über B.'s Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie, Theologie und Mystik sind erst im zweiten Band zu erwarten.

Die katholische Wahrheit oder die theol. Summa des h. Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben von Dr. Cesl. Maria Schneider. Bd. 1. Regensburg 1887.

Der Verfasser will durch seine Uebersetzung wie durch Ueberleitungen von einem Abschnitt zum andern, das Verständniss der Lehre des Thomas erleichtern und verallgemeinern. Er legt dabei grossen Werth auf Verdeutschung und Verdeutlichung auch der spekulativen termini technici, da er die Wahrnehmung gemacht

---

besonderen Pflicht etc. ableiten, sondern er wolle jenes an dieser anschaulich machen! Das sind doch zwei ganz verschiedene Dinge.

[15]) Summa theol. II, 2. Qu. 42 ad 3. Die entsprechenden aber vorsichtigeren Ausführungen in De regim. princ. behandelt v. H. S. 33 als einen anderen Fall.

hat, dass auch solche Werke, die „im Geist des h. Thomas“ geschrieben sein wollen, häufig nur der Herren eigenen Geist bieten, weil es ihnen nach der gelindesten Auslegung an methodischem Verständniss des Thomas und seiner Sprache fehle. Ob dies durch eine Uebersetzung, welche absichtlich auf Erörterungen verzichtet, erreicht werden kann, möchte ich bezweifeln. Aber soweit ich mir ein Urteil erlauben kann, scheint die Uebersetzung recht getreu und gut zu sein. Auch die Sprache ist im ganzen fliessend und gewandt.

F. H. Reusch. Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen (Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV). [Aus den Abhdl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss. III. Cl. XVIII. Bd. III. Abth. München 1889. 4°.]

In dieser Abhandlung untersucht Reusch eine Gruppe von Arbeiten, welche in der Polemik der Lateiner gegen die Griechen während des 13. Jhs. entstanden sind. Es sind I. Ein Libellus aus d. J. 1261—64, bisher so gut wie unbekannt. II. Bonacursius, thesaurus veritatis fidei: bisher nur beschrieben, aber noch nicht gedruckt. III. Tractatus adversus errores Graecorum. 1252; schon früher gedruckt. IV. Das Opusculum des Thomas Aq. Von I. und II. teilt Reusch aus den Hss. denjenigen Teil mit, der sich auf den Primat des Papstes bezieht. — Die Hauptbedeutung dieser Schriften liegt darin, dass sie mit einer Masse von Citaten aus griechischen Kirchenvätern den Beweis erbringen wollen, dass in den strittigen Fragen die älteren Griechen selbst gegen ihre Nachkommen für die römischen Ansprüche und Lehren zeugen. Dass nun die Citate bei Thomas — denn um ihn handelt es sich vor allem — in ihrer Hauptmasse gefälscht seien, war schon längst sicher; aber man hatte bisher angenommen, Thomas habe sie aus II. entnommen. Im Gegensatz hiezu weist R. schlagend nach, 1) dass I. die Quelle von Thomas war, 2) dass II. vielmehr auf Thomas und III. beruhe. Das Quellenverhältnis zwischen I und Thomas, sowie zwischen II einerseits und III und Thomas andererseits wird im Einzelnen durchweg unter dem Text nachgewiesen;

3) dass Thomas nicht bloss im opusculum sondern auch in dem vor diesem verfassten Sentenzenkommentar sowie der gleichfalls früheren Schrift gegen Wilhelm von St. Amour, ausserdem in der späteren Catena aurea den Libellus (I) benutzt hat; 4) dass dieser auch die Quelle von Citaten in Urbans IV. Schreiben an Kaiser Michael Paläologus 1263 und dem an diesen 1274 gesandten Symbol bietet.

Die Wege des Fälschers in I hat R. in sorgfältiger Untersuchung S. 41 ff. nachgewiesen und dabei die verzweifelten Versuche älteren und neueren Datums widerlegt, welche die Aechtheit der Citate oder wenigstens ihres Sinns nachweisen sollten.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Achellis, Th., Herm. Lotze, Westerm. Monatsh. Jahrg. 33, Sept. 1889.
Arendt, St., Pensées de M. de Montaigne de l'éducation, Progr., Sagan.
Back, Fr., Eine bedenkliche Stelle in Platon's Phaedros, in: Comment. in honorem Studemund p. 237—246.
Bartels, Pädagogische Psychologie nach Lotze, Jena, Mauke.
Baumann, J., Platon's Phaedon philos. erläutert, Gotha, Perthes.
— — Kritische Bemerkungen zum Phaedon, Progr., Augsburg.
Beyrich, R., Beurtheilung der sittl. Prinzipien bei Plato und Kant, Dissert., Leipzig.
Bindel, R., Die Erkenntnisstheorie Hugo's von St. Victor, Programm.
Birch-Hirschfeld, A., Die franz. Litteratur im Zeitalter der Renaissance, Stuttgart, Cotta.
Bischoff, Th., Joh. Balth. Schuppius, Nürnberg, Ballhorn.
Blass, Fr., Commentatio de Antephonte sophista Iamblichi auctore, Univ.-Programm, Kiel.
Brasch, M., Lassalle als philos. Schriftsteller, Monatsschr. Die Gesellschaft.
— — Philosophie und Politik, Lassalle und Jacoby, Leipzig, Friedrich.
Brunner, Seb., Kniffologie und Pfiffologie des Weltweisen Schopenhauer, Paderborn, Schöningh.
Bruns, J., Studien zu Alex. von Aphrodisias, Rhein. Museum Bd. 44, H. 4, S. 613—631.
Büchner, Ludwig, Ein antiker Freidenker (Lucrez), Deutsche Revue, Oct. 89.
Cohn, Leop., Philonis libellus de opificio mundi, Breslau, Koebner.
Corsack, H., Ueber die altengl. Bearbeitung von Boethius de Consol. philosophiae, Diss., Leipzig.
Cramer, J. A., Abraham Heidanus en zyn Cartesianisme, Diss., Utrecht.
Deter, C. G. J., Katechismus d. Gesch. d. Philos., Berlin, Weber.
Dietz, M., Vischer und der ästhetische Formalismus, Tübingen, Fues.
Draesecke, J., Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona, Reber.
Ebert, Ad., Allgem. Gesch. d. Litteratur d. Mittelalters, Bd. I, 2. Aufl., Leipzig, Vogel.
Engel, J., Isokrates, Macchiavelli, Fichte, Progr., Magdeburg.

Favre, C., Essai sur Maine de Biran, Diss., Leipzig.
Falkenheim, H., Die Entstehung der Kantischen Aesthetik, Berlin, Speyer.
Fink, E., Kant als Mathematiker, Diss., Erlangen.
Fischer, K., Gesch. d. neueren Philos. (Neue Gesammtausgabe), Heidelberg, C. Winter.
Frapan Ilse, Vischer-Erinnerungen, Stuttgart, Goeschel.
Fricke, Wilh., Schopenhauer und das Christenthum, Leipzig, Siegismund & Volkening.
Gawanka, C., Stoicorum de summa bona sententia, Progr., Osterode, Ostpreussen.
Georgov, J., Montaigne als Relativist in der Moral, Diss., Jena.
Gerhardt, C. J., Leibniz und Spinoza, Sitzungsber. d. preuss. Akademie, 1889, XLIX.
Gleichmann, A., Herbart's Lehre von den formalen Stufen, Langensalza, Beyer.
Glöckner, G., Das Bildungsideal bei Erasmus, Habilitationsschr, Leipzig.
Goebel, Bemerkungen zu Aristoteles' Metaphysik, Progr., Soest.
Graf, J. H., König und das Prinzip der kleinsten Action, Progr., Bern.
Groenewegen, H. Y., Paulus van Hemert als wysgeer, Diss., Leiden.
Gruber, Augusta Comtes' Leben und Lehre, Freiburg, Herder.
Haeberlin, C., Zu Platon's Kriton, Jahrb. für Philol. Bd. 139, H. 6.
Harms, Fr., Rechtsphilosophie aus dem handschr. Nachlass, Leipzig, Grieben.
Hartmann, E. v., Kritische Wanderung durch die Philosophie der Gegenwart, Leipzig, Friedrich.
Hausrath, A., Philodemi περὶ ποιημάτων libri fragm., Jahrb. f. Phil. Bd. 17. H. 1.
Heinrich, R., Schleiermacher's ethische Grundgedanken, Progr., Kempen.
Herbart's Werke, herausg. von Hartenstein, Bd. VII, Hamburg, Voss.
Hirsch, R., De animarum apud antiquos imaginibus, Diss., Jena.
Hissbach, K., Ist ein Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden? Diss., Jena.
Jacobi, J., Jacoby in der Vermittlungstheol. seiner Zeit, Gotha, Schlössmann.
Jahn, Dionysiaca, Altona, Reher.
Janet, Baco Alchemicis philosophis quid debuerit, Diss., Angers.
Ipfelkofer, A., Die Rhetorik des Anaximenes bei Aristoteles, Progr., Würzburg.
Jung, Die pädagogische Bedeut. der Schopenh. Willenslehre, Berlin, Gaertner.
Kahl, W., Demokrit in Cicero's philos. Schriften, Progr., Diedenhofen.
Kensies, F., Herbart und Diesterweg, Dissert., Königsberg.
Kehr, J., Die Erziehungsmethode des M. de Montaigne, Progr., Eupen.
Klote, De Ciceronis libr. de officiis fontibus, Diss., Jena.
Klein, M., Lotze's antolog. Ansichten im Verhältn. zu Herbart, Diss., Zürich.
Költzsch, F., Melanchthon's philos. Ethik, Diss., Leipzig.
Kothe, H., Timaios in Cicero's Tusculanen, Jahrb. f. class. Philol. Bd. 147 H. 7.
Kroker, P., Die Tugendlehre Schleiermacher's, Leipzig, Graef.
Kühnemann, Die Kantischen Studien Schiller's, Marburg, Ehrhardt.
Lasson, Ad., v. Kirchmann's philos. Bibliothek, Preuss. Jahrb. Bd. 64, H. 3.
Lasswitz, Kurd, Geschichte der Atomenlehre, Bd. I, Hamburg, Voss.
Liebrecht, Schiller's Verhältniss zu Kant, Hamburg, Verlagsanstalt.

Lohmann, Analyse von Lucretius de natura rerum, Progr., Helmstedt.
Ludwich, A., Rede zur Kantfeier der Albertina, Königsberg.
Marbach, F., Die Psychologie des Lactantius, Jena, Dabis.
Merguet, Lexicon zu Cicero's philos. Schriften, H. 5 u. 6, Jena, Fischer.
Möbius, P. J., Rousseau's Krankheitsgeschichte, Leipzig, Vogel.
Mölzner, A., S. Maimon's Verbesserungsversuche der Kantischen Philosophie, Diss., Greifswald.
Monsterberg-Münckenau, S. v., De Concentu trium Aristotelis de voluptate Commentariorum priorisque Nicomachaeorum fide, Progr., Breslau.
Morgenstern, G., Cyprian als Philosoph, Jena, Pohle.
Müller, J., Krit. Studien zu den Kleinen Schriften Seneca's, Leipz., G. Freitag.
Natorp, P., Aristoteles und die Eleaten, Philos. Monatsh. Bd. 26, H. 1 u. 2.
Nerrlich, Jean Paul, Leben und Werke, Berlin, Weidmann.
Oprescu, Descartes' Erkenntnisstheorie, Diss., Göttingen.
Reicke, R., Drei Briefe Schopenhauer's an Rosenkranz betreffend die Gesammtausgabe von Kant's Werken, Altpr. Monatsschr. Bd. 26 H. 3, 4.
Reitzenstein, R., Supplementa ad Procli Commentarios in Platonis de Republica libros, Breslau, Köbner, Philol. Abhandl. IV, 3.
Riehl, Aloys, Giord. Bruno, ein popul. wissensch. Vortrag, Leipz., Engelmann.
Scheck, De fontibus Clementi Alexandrini, Progr., Augsburg.
Schinnerer, Ueber Seneca's Schrift an Marcia, Progr., Hof.
Schipper, Zur Kritik der Shakespeare-Baconfrage, Wien, Hölder.
Schmertosch, R., De Plutarchi sententiarum, quae ad divinationem spectant origine, Diss., Leipzig.
Schoenermarck, C., Quos affectus comoedia sollicitari voluerit Aristoteles quaeritur, Diss., Leipzig.
Sigwart, Chr., Kleine Schriften, Bd. I, zweite Aufl., Freiburg, Mohr.
Spicker, G., Spencer's Ansichten über das Verhältniss von Religion und Wissenschaft, Progr., Münster.
Steinitzer, M., Beiträge zur Gesch. d. neueren Geisteslebens (16. u. 17. Jahrh.), München, Litter.-artistische Anstalt.
Stisser, Th., Nochmals die Katharsis in Aristot. Poetik, Progr., Norden.
Sybel, L. v., De Platonis prooemiis academicis acad. prooemium, Univ.-Progr., Marburg.
Theletis reliquia, ed. Hense, Freiburg, Mohr.
Thiele, G., Quaestiones de Cornifici et Ciceronis artibus rhetoricis, Diss., Greifswald.
Thomas, G. S., De Senecae Herc. Troadibus Phoenissis quaestiones, Diss., Leipzig.
Werner, Margot, Philo-Sophia (Sokrates u. Plato), Stuttgart, Greiner & Pfeiffer.
Windelband, W., Geschichte der Philosophie, I. Lieferung, Freiburg, Mohr.
Zeitschel, R., Die Erkenntnisslehre Spinoza's, Diss., Leipzig.
Zeller, Ed., Grundriss der Gesch. der griechischen Philosophie, dritte Aufl., Leipzig, Fues.
Zitscher, F., Der Substanzbegriff bei Locke, Diss., Leipzig.

Zeyss, Untersuchungen über die philosophischen Grundlagen der älteren Nationalökonomie, Tübingen, Laupp.

B. Französische Litteratur.

Amiel, E., Erasme, un libre penseur au XVI siècle, Paris, Lemerre.

Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs, Tome II, Stoïciens, Epicuriens et Sceptiques, Paris, Hachette & Co.

Ferraz, Histoire de la philosophie pendant la Révolution française, Paris, Didier.

Fouillée, A., Essais de Philosophie Platonicienne, Paris, Alcan.

Gauthiez, P., Giordano Bruno, Revue philosophique, XIV, 10.

Guardia, J.-M., Philosophes espagnols: Gomez Pereira (suite), Revue philosophique, XIV, 10.

Janet (Paul), La géographie de la philosophie, Revue philosophique, XIV, 10.

Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην. Damascii successoris dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem partim secundis curis recensuit, partim nunc primum edidit Car. AEm. Ruelle — Pars altera. — Parisiis, Klincksieck.

C. Italienische Litteratur.

Berti, D., Giordano Bruno da Nola, Sua vita e sue dottrine, Roma 1889.

Cicchitti-Suriani, Sopra Raimondo Sabunda, teologo filosofo e medico del Sec. XV, Aquila 1889.

De-Nardi, Abbozzo d'una storia della filosofia, Foligno 1889.

Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta publicis sumptibus edita. Vol. I, Pars III et IV, curantib. F. Tocco et H. Vitelli, Florentiae 1889.

Nagy, A., Il Nyâya e la logica aristotelica in (Riv. Italiana di Filos. Nov.—Dic. 1889).

Poggi, Il Suicidio in Platone, Riv. Ital. di Filos. Sett.—Ott. 1889.

Rossi, L., La storia della filosofia considerata come scienza, Luca 1889.

Vadalà-Papale, Dati psicologici della dottrina giuridica e sociale di G. B. Vico, Roma 1889.

D. Englische Litteratur.

Abbot, T. K., On δή after relatives in Plato, Hermathena XV.

Campbell, L., On the Sophistes, Politicus and Philebus in the order of the Platonic dialogues, Transactions of the Oxford Philological Society 1888—1889.

Maguire, T., Aristotle's Induction, Hermathena XV.

Platt, A., Plato and Geology, Journal of Philology No. 35.

Wilson, J. C., On the Interpretation of Plato's Timaeus: critical studies with special reference to a recent edition, London, Nutt. 1889.